تسلسل الحوادث لا إلى أوّل

مناقشةٌ لمسألة التّسلسل، وإمكان حدوث حوادث لا أوّل لها

والرّدّ على المخالفين في ذلك

زكرياء جبلي

مقدّمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم، الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى أزواجه الطّاهرات أمّهات المؤمنين، والتّابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدّين،

وبعدُ، فإنّ البحث العقليّ في العقائد الدّينيّة من المطالب المهمّة، وذلك لما له من فائدةٍ في تحصيل اليقين فيها، وتحصينها من تشكيكات المخالفين، وتأصيل الحقّ فيها بطريقةٍ ينبغي أن يقبلها كلّ عاقلٍ، ويمكن معها الدّعوة إلى هذه العقائد.

هذا، وإنّ رأس المسائل الدّينيّة، هو إثبات وجود الله تعالى، وذلك أنّ سائر العقائد الدّينيّة تنبني عليه، فكان من المهمّ إذًا أن يُعنى المنظّرون للعقائد بهذه المسألة عنايةً كبيرةً، ويبالغوا في الفحص عن دلائلها.

وقد تنوّعت الدّلائل التي استعملها النّاس في إثبات هذا المطلب، فمنهم من استعمل دليل الأخلاق، ومنهم من استعمل الدّليل الوجوديّ، ومنهم من استعمل دليل العناية، وغيرِها، إلّا أنّ أصحّ وأقوى وأشهر الأدلّة المستعملة هما كلٌّ من دليلَي الحدوث والإمكان، والعمدة فيهما إبطال التّسلسل في العِلَلِ والمؤثِّرات، ثمّ المتكلّم بعد إقامة البرهان على وجود الله يُقيم الدّليلَ على اتّصاف الله بما أمكن الاستدلال عليه من الصّفات، كالقدرة والإرادة والعلم.

هذا، وإنّ لمسألة إثبات وجود الله تعالى وإثبات كونه مريدًا فاعلًا بالاختيار علاقةً كبيرةً بمسألة حدوث العالم، هل هو قديمُ المادّة متغيّرُ العوارِض؟ أم هو حادث المادّة؟ وإذا كان حادثًا مادّةً فهل نوعُ العالم قديمٌ وأفراده حادثةٌ؟ أم أنّه حادثُ النّوع والأفراد؟ ولا شكّ أنّ مسألة حدوث العالم مسألةٌ مهمّةٌ، حتّى عدّ العلماء القول بقِدَمِه كُفرًا مخرجًا من الإسلام،

كما أنّ لهذه المســـألة مدخليّةً في فهم إرادة الله تعالى وعلاقته بالعالم، ومبناها الكلام عن تسلسل المعلولات والآثار.

هذا، ولما كان لمسألة التّسلسل بشقّيها –تسلسل العلل وتسلسل الآثار– هذه الأهمّية، فقد بحثه كلٌّ مِن علماء أصول الدّين والفلاسفة، واجتهدوا في استخراج الأدلّة عليه، وتوجيه الاعتراضات عليه وجوابها، حتّى يخلص لهم مطلبُهم الجلل في إثبات واجب الوجود، ثمّ مطلبهم في تعيين قِدَم العالم من حدوثه مادّةً أو صورةً.

ولما كان البحث في هذه المسألة منتشرًا في الكتب الكلاميّة، مع التّطويل في بعض أدلّته بما لا يمكّن للكثيرين الاستفادة منها، ورجوعِ بعضها إلى بعضٍ، وقلّةِ تنقيحٍ للكلام، وكان قد تجدّد الطّعن في تلك الأدلّة، وقلّ وجود مؤلَّفٍ يعالج هذه المســـألة اســـتقلالًا، كانت الحاجّة ماسّـةً في كتابة بحثٍ مسـتقلٍّ في المســألة، غرضُــه تقريرها، وبيان أقوى الأدلّة الكلاميّة على إبطالها، من غير تطويلٍ في ذكر ما قد يُستغنى عنه من الأدلّة، ومع مناقشة بعض المشكّكين والمعترضـين عليه ممّن اشـتهرت مذاهبهم وراجَت في هذا العصـر، سـواءً من المتشـرّعين أو من غيرهم.

وعلى هذا، سيكون البحث مقسّمًا إلى قسمين، قسمٌ في تصوير التّسلسل بنَوعيه –التّســلســل في العلل والتّسـلسـل في الآثار–، ثمّ في تقديم الأدلّة العقليّة على بطلانه مع عرضٍ للاعتراضــات الموجّهة إليها ومناقشــتها، والقســم الثّاني في ذكر الأدلّة النّقليّة –المســتندة إلى نصوص الشّريعة– على هذا المطلب، مع مناقشة الاعتراضات الموجّهة إليها.

وبالله التّوفيق.

الفصل الأوّل

تأصيل مسألة

تسلسل الآثار (حوادث لا أوّل لها)

وبيان الأدلّة العقليّة على انتفائها

مع عرضٍ للاعتراضات عليها

ومناقشتها

تمهيد

لما كان علم أصول الدّين يبحث في الأصول الكُبرى التي يُبنى عليها الدّين، وكان الدّين لا يصـحّ القول به إلّا مع القول بوجود إلهٍ للعالم، كان البحثُ في إثبات وجود إله العالم رأسَ مسـائل هذا العلم، وإنّ من أشـهر أدلّة إثبات وجود الله دليل الحدوث، وحاصـله أنّ المتكلّم يُقيم الـدّليل على حـدوث العالم، ثمّ يجعل من حدوث العالم دليلًا على وجود الله، بلِحاظ حدوثه أو إمكانه مع حدوثه، وهذا الدّليل كما هو ظاهرٌ يتوقّف على بُطلان تسـلسـل الحوادث لا إلى أوّلٍ، إذ لو تسلسلت الحوادث والممكنات فكان جنسـها قديمًا، لم تفتقر إلى مُحدِثٍ يُحدثها.

وحاصـل دليل الإمكان ملاحظةُ الإمكان في العالم للاستدلال به على وجود الإله، إلّا أنّ المتكلّم لا يكتفي بمجرّد إثبات وجود الإله، بل لا بدّ له من إثبات كونه فاعلًا بالاختيار والمشيئة حتّى يصحّ ثبوت الشّرع، وثبوت كون الإله فاعلًا بالاختيار يتوقّف على بطلان قِدَم العالم، إذ لو كان العالم قديمًا -بأن تكون مادّته ممكنةً قديمةً وصـفاتها حادثةٌ لا إلى أوّلٍ، أو بأن تكون مادّة العالم متسلسلةً لا إلى أوّلٍ- لما صحّ إثبات هذا المطلب.

فعلى كلا التّقديرين، احتاج المتكلم إلى إبطال حوادث لا أوّل لها حتّى يصـحّ له إثبات هذه الأصول المهمّة، ولذلك كانت هذه المسألة من أهمّ المسائل الكلاميّة.

وقبل الشّروع في الكلام عن المسألة، لا بدّ من التّقديم ببيان معنى التّسلسل.

تعريف التّسلسل وتصويره:

سأحاول في هذا الفصل تصوير المسألة بذكر تعريفها أوّلها، إذ الحكم على الشّيء فرعٌ عن فهمه، ثمّ بذكر أمثلةٍ عنها ثانيًا، إذ المثال مساعدٌ على الفهم وعلى التصّوير، ثمّ أبيّن أدلّة استحالة التّسلسل بقِسمَيه: تسلسل العلل، وتسلسل الآثار، وبالله التّوفيق.

تصوير المسألة:

حقيقة التّسلسل: ترتُّبُ أمورٍ لا إلى نهايةٍ، بحيث يكون كلّ متأخّرٍ متوقّفًا في ثبوته على سابقٍ عليه لا إلى أوّلٍ.

وهذا التّعريف يشمل صورتين:

- الصّــــورة الأولى: وهي الحالة التي تكون فيها الأمور المترتّبة لا نهاية لها، وهذا معنى التّسلسل بمفهومٍ أخصّ من المفهوم الأوّل (لعدم شموله للصّورة الثّانية).
- الصّــــورة الثّانية: وهي الحالة التي تكون فيها الأمورُ المترتّبة محصــــورةَ العدد، إلّا أنّ التّرتّبات بينها لا نهاية لها، وهذا ما يُسمّى بالدّور. (1)

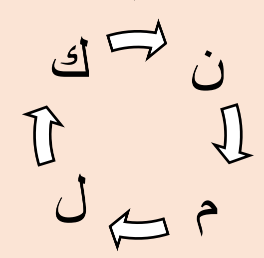
وسأبدأ بالصّورة الثّانية، لقلّة الكلام فيها، ثمّ أرجع إلى الأولى.

---

(1) ولشمول التّسلسل –بالتّعريف المذكور– للدّور اكتُفي في بعض كتب الكلام بذِكر التّسلسل وإبطاله دون تعرّضٍ للدّور، والمشهورُ تعريف التّسلسل بما لا يشمل الدّور.

الدّور

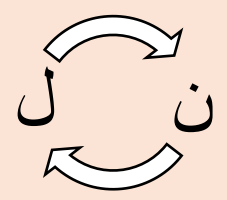
حقيقة الدّور: ترتُّبُ أمورٍ منتهيةٍ لا إلى نهايةٍ، وبيانه بالرّسم التّالي:



فـــ"ك" هنا متوقّفٌ على "ن"، أي: حصوله لا يتمّ إلّا بحصول "ن"، و"ن" على "م"، و"م" على "ل"، و"ل" على "ك"، و"ك" على "ن"، وهكذا تتكرّر سـلسـلة التّرتّبات لا إلى آخرٍ.

وهذا الدّور هو دورٌ بمراتب، فـ'ك' يتوقّف على 'م' لا مباشرةً، بل بوَسَطٍ، و'م' يتوقّف على 'ك' بوسطٍ كذلك، وهذا الدّور يُسمّى الدّور المضمر.

وقد يكون التّوقّف بمرتبةٍ واحدةٍ، ويُطلقون عليه الدّور المصرّح، وهذا رسمٌ يوضّحه:

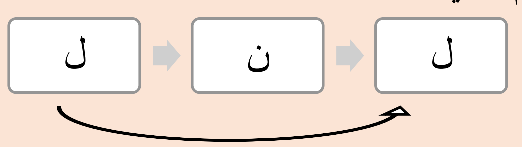


دليل استحالة الدّور

الدّور باطلٌ لأنّه يلزم منه توقُّفُ الشّيءِ على نفسه، وبيان ذلك:

- أنّا إذا قلنا: 'ل' يتوقّف على 'ن'، ثمّ قلنا: 'ن' يتوقّف على 'ل'، لزم من ذلك – بسـببب تعدية التّعلّق– أنّ 'ل' يتوقّف على 'ل'، وذلك باطلٌ، إذ التّوقّف معناه عدم تحصّل حقيقة الشّيء إلّا بتحقّق حقيقة الشّيء الثّاني، والشّيء لا يمكن تعليله بنفسه، إذ العلّة متقدّمةٌ على المعلول، والشّيء لا يتقدّم على نفسه.

وبيان ذلك بالرّسم التّالي:



- والدّور أظهر في البطلان في حالة كون التّعلّق بين الأمور تعلّق إيجادٍ، وبيان ذلك أنّا إذا قلنا:
  - 'ن' أوجد 'ل'، لزم منه: 'ن' موجودٌ حالة كون 'ل' معدومًا.
  - و'ل' أوجد 'ن'، يلزم منه: 'ل' موجودٌ حالة كون 'ن' معدومًا.
  - وبعلاقة التّعدّي، يلزم: أنّ 'ن' أوجد 'ن' (أي: أوجد نفسه)، ويلزم أنّ: 'ن' موجودٌ حالة عدم 'ن'.

  واجتماع الوجود والعدم على الشّـــيء في حالةٍ واحدةٍ تناقضٌ، والتّناقض محالٌ، فما أدّى إليه –وهو الدّور– مُحالٌ.

مثالٌ عن الدّور: إذا استدلّ مستدلٌّ على وجود الله بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوم﴾ [سورة آل عمران:2] للزِمَ الدّور، وبيان ذلك أنّ الاستدلال بهذه الآية موقوفٌ على كون النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم صادقًا في تبليغه عن الله، وتبليغه عن الله متوقّفٌ على وجود إلهٍ يبلّغ عنه، ووجود إلهٍ هو نفس الدّعوى التي نريد إثباتها، فإذًا نحن أثبتناها بما يتوقّف على ثبوتها، وهذا دورٌ، ويُسمّى كذلك هنا مصادرةً على المطلوب. ولهذا قال المتكلّمون: كلّ ما يتوقّف صحّة السّمع على صحّته فيمتنع إثباته بالسّمع. (1)

وهذا النّوع من الدّورِ المحالِ هو الدّور السّبقي، ومن الدّور نوعٌ يُسمّى: الدّور المعيّ، ويكون بين الأمرين الاعتباريّين اللّذين بينهما تلازمٌ من الطّرفين (أي أنّ كلّ واحدٍ منهما لازمٌ لصاحبه)، كتوقّف كلٍّ من المتضايفين (2) على الآخر، مثل: الأبوّة والبنوّة، فكون زيدٍ أبًا لعمروٍ يلزم منه كون عمروٍ ابنًا لزيدٍ، وهذا الأخير يتوقّف على كون زيدٍ أبًا لعمروٍ، فكلٌّ من هذين

---

(1) وهذا لا ينفي إمكان الاستدلال بمضمون بعض الآيات التي فيها أدلّةٌ عقليّةٌ على مثل تلك المطالب، إذ الاستدلال حينها بدليلٍ عقليٍّ لا بقيد كونه مسموعًا من الشّرع، بخلاف الاستدلال عليها بالآيات بقيد كونها مسموعةً منقولةً عن الشّرع، إذ ثُبوت الشّرع يتوقّفُ على ثبوت المشرّع، فإذا توقّف ثبوتُ المشرّعِ على ثبوت الشّرع لدار، كما قد اتّضح.

(2) وهما أمران يتوقّف تعقّل كلّ واحدٍ منهما على الآخر.

الأمرين نسبةٌ إضافيةٌ تُصاحب الأخرى ولا تكون من دونها، ولا يوجد ترتيبٌ بينهما، بل هما يحصلان معًا، وهذا ليس بمُحالٍ.

التّسلسل بالمعنى الأخصّ

حقيقة التّسلسل بالمعنى الأخصّ: ترتُّبُ أمورٍ لا نهاية لها.

وهذا النّوع من التّسلسل إمّا أن يكون في العِلَل، أي: كلّ مُتَقدِّمٍ هو علّةٌ للمتأخّر عنه، وإمّا أن يكون تسلسلًا في المعلولات والآثار، يعني أنّ علّة كلّ فردٍ من أفراد السّلسلة غيرُ ما سبقه.

التّسلسل في العِلَل

ن	←	م	←	ل	←	ك	←	...

في هذا المثال: "ن" متوقّفٌ ومترتّبٌ على "م"، بمعنى أنّ حصوله مشروطٌ بحصول "م"، فليس له حصولٌ ذاتيٌّ يجعله يستغني عن غيره في حصوله وثبوته، بل هو مفتقرٌ في تحقّقه إلى تحقّق "م" قبله، وبنفس الطّريقة "م" متوقّفٌ ومترتّبٌ على "ل"، وهكذا، لا إلى أوّلٍ، فمجموع هذه الأمور المترتّبة يُشكّل سلسلةً، كلّ واحدٍ من أفرادها ليس له حصولٌ ذاتيٌّ، بل هو متوقّفٌ ومترتّبٌ على فردٍ قبلَه، لا إلى أوّلٍ، بمعنى أنّا لن نصل إلى فردٍ سيكون له تحقّقٌ وثبوتٌ ذاتيٌّ لا يتوقّف على فردٍ آخر قبله.

وبُطلان هذا النّوع من التّسلسل بدهيٌّ، أو حاصلٌ بنظرٍ قريبٍ، وبيان ذلك بالمثال التّالي:

- **مثال الأصفار**: الصّفر 0 لا قيمة عدديّة له، وحتّى يكون هذا الصّفر معبّرًا عن قيمةٍ ما، ينبغي أن يستمدّ قيمته ويستند إلى عددٍ غيرِ صفرٍ على يساره مثل: 10 (وأمّا كون العدد على يمينه، مثل: 05 فلا يجعل الصّفر معبرًّا عن قيمةٍ)، وأمّا لو كان ما قبله من جهة اليسار صفرًا آخر 00، فلا يمكن أن يحصل لكلٍّ من هذين الصّفرين قيمةٌ إلّا بالاستناد إلى عددٍ آخر على يسارهما، فإن كان الذي قبلهما صفرًا كذلك 000، وهكذا لا إلى نهايةٍ ووصولٍ إلى عددٍ غير صفرٍ، فما لم نصل

إلى مرتبةٍ نجد فيها رقمًا آخر غير الصّـفر، فلا يُمكن أن يكون للصّـفر الأوّل قيمةٌ، ولا لأيّ واحدٍ من سلسلة الأصفار هذه قيمةٌ، والقول بأنّ لها قيمةً يكافئ كتابتنا: 0+0+0....=1، أي أنّ انضـمام أصـفارٍ لانهائيّةٍ لا قيمة لكلّ واحدٍ منها نتج عنه شيءٌ له قيمةٌ (وهو المعبّر عنه بـــ1)، وهذا بدهيّ البطلان، إذ انضمام ما لا قيمة له إلى ما لا قيمة له غيرُ مؤثّرٍ في تحصـــيل القيمة، فلا تحصـــل القيمة لهذه السّلسلة. (1)

ومن الأمثلة التي يظهر فيها كذلك فســاد التّســلســل، **التّســلســل في مقدّمات الاستدلال**، وبيانه: أنّه حتّى تكون نتيجة استدلالٍ ما صحيحةً ينبغي أن تصحّ المقدّمات (القضــايا والأحكام) التي يســتند إليها القياس، مع مراعاة شــروط الإنتاج المذكورة في علم المنطق، لكن لو كانت المقدّمات نظريّةً (غير بدهيّةٍ) محتاجًا في إثباتها إلى اســتدلالٍ آخر، لاســتندت على مقدّماتٍ غيرها حتّى يتمّ إثباتها، ولو كانت تلك المقدّمات نظريّةً كذلك لاستندت على غيرها، وهكذا، فإذا لم نصل إلى مقدّماتٍ بدهيّةٍ (كأن تستند إلى حسٍّ أو ضرورةٍ عقليّةٍ) فلا يمكن تحصيل النّتيجة الأخيرة.

هذا، وإنّ من أهمّ المسائل التي يُحتاج فيها احتياجًا بيّنًا إلى إبطال التّسلسل في العلل هي مســألة إثبات وجود الله –كما ســبق بيانه–، وذلك أنّ المتكلّمين اعتمدوا على دليلٍ حاصلُه ملاحظة حصول حوادث (وهي موجوداتٍ سبقها عدمُها، أي أنّها لم تكن موجودةً ثمّ وُجِدَت) في العالم، وأنّ هذه الحوادث يستحيل حصولها من نفسها، فلا بدّ لها إذًا من علّةٍ لحدوثها، وهذه العلّة لو كانت حادثةً ننقل الكلام لعلّتها، فيتسلسل الأمر، فإذا لم نصل إلى موجودٍ أوّلٍ ليس حادثًا لم يكن لهذه السّلسلة وجودٌ، فيجب إذًا قطع سلسلة الحوادث بالوصول إلى موجودٍ قديمٍ ذاتيّ الوجود، وذلك هو الله واجب الوجود.

---

(1) وقد ذكر هذا المثال الشّيخ مصطفى صبري، يُنظر: مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين 184/2.

ويمكن إجراء الدّليل بِلِحاظ الإمكان فنقول: لا شكّ في وجود شيءٍ ما، فلا يخلو إمّا أن يكون واجبًا أو ممكنًا (إذ المحال لا يكون موجودًا)، فإن كان واجبًا (أي أنّ وجودَه ذاتيٌّ، أي: لا سبب لوجوده) ثبت المطلوبُ، وإن كان ممكنًا (أي ليس ذاتيَّ الوجود) فلا بدّ له من علّةٍ وسببٍ لوجوده، إذ الممكن يفتقر في تحقّقه إلى علّةٍ مرجّحةٍ لجانب وجوده، ويستحيل الرّجحان دون مرجّحٍ، فإن كانت العلّة ممكنةً لزمَ فيها ما لزم في الأولى، وليس لواحدٍ من أفراد سلسلة الممكنات وجودٌ ذاتيٌّ (كالصّفر في المثال السّابق ليس له قيمةٌ ذاتيّةٌ)، فلا بدّ إذًا من استناد كلّ واحدٍ منها إلى علّةٍ، فإن استمرّت سلسلة الممكنات لا إلى نهايةٍ لم يمكن حصول شيءٍ منها لانعدام شرطه –وهو وجود موجودٍ أمدّ هذه الممكنات بالوجود–، فلا بدّ إذًا من الانتهاء إلى موجودٍ خارجٍ عن سلسلة الممكنات –وهو الواجب– لاستحالة التّسلسل.

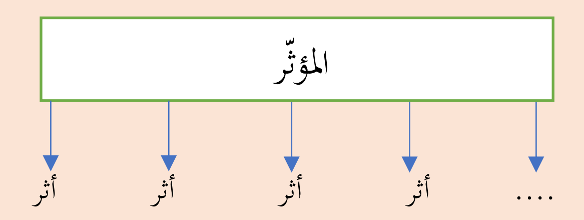
وبُطلان هذا النّوع من التّسلسل إمّا بدهيٌّ يكفي في التّصديق به تصوّره، أو حاصلٌ بنظرٍ قريبٍ –كالّذي مرّ قريبًا–، لذلك لم يوجد من القائلين به إلّا قلائل ممّن ينكرون وجود الإله، أو بعضٌ ممّن مال إلى التّشكيك في الأدلّة العقليّة. (1)

---

(1) وذلك مثل ما فعله –جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده تبعًا له–، حيث قال في تعليقاته على شرح الدّوّاني على العقائد العضديّة: «وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين؛ فإنّما هو مبني على أوهامٍ كاذبةٍ، وإلى الآن لم يقم برهان خطابيٌّ، فضلًا عن يقيني على وجوب سلسلةٍ اجتمعت أجزاؤها في الوجود –مع التّرتيب أو لم يكن ذلك–»، ونفس الأمر وقع للشّيخ بخيت المطيعي، حيث قال: «قلتُ: قد اعتمد القوم في إثبات الصّانع القديم على بطلان التّسلسل، مع أنّه لم يقم برهانٌ على بطلانه» محمد بخيت المطيعي: حاشية على شرح الدّردير على الخريدة البهيّة ص44، وهذا الكلام ظاهر البُطلان ممّا تقدّم، ثمّ تضافر الأدلّة على المدّعى الواحد يزيده توثّقًا وثبوتًا، ولئن كان الدّليل العقليّ على انتفاء التّسلسل عند هؤلاء مطعونًا فيه، فلا ينبغي أن يكون كذلك الدّليل النّقليّ، وسيأتي بيانه إن شاء الله.

التّسلسل في الآثار

أمّا التّسلسل في الآثار –والذي عُقد هذا البحث له أساسًا–، فالفرض فيه وجود حوادث في الزّمان الماضي لا أوّل لها ولا بداية، أي: مهما قدّرنا حصول حادثٍ ما فقد سبقته حوادثُ أخرى، وهكذا لا إلى أوّلٍ، والحال أنّه لا يستند بعضُها إلى بعضٍ، بل للجميع علّةٌ أخرى، ويُمكن تصويره بالرّسم التّالي:



فجميع الآثار حاصلةٌ وصادرةٌ من مؤثّرٍ خارجٍ عن سلسلتها، وكلّ حادثٍ من هذه الحوادث مسبوقٌ بما لا نهاية لعدده من الحوادث، وهذه الحوادث لا بداية لها، أي: لا نهاية لمقدارها في الزّمن الماضي، وهو معنى قولنا: حوادث لا أوّل لها، وهذا القول يلزمه عدم أوّليّة الزّمان كما هو بيّنٌ.

وقد قال بهذا القول الفلاسفةُ المنتسبون إلى الإسلام (كابن سينا وابن رشدٍ)، حين زعموا قِدَم مادّة العالم، وتوالي الصّور والأعراض الحادثة عليها، وذلك لنفيهم إرادة الله تعالى وقولهم بالمقابل بوجوب صدور العالم عن الله صدور المعلول عن العلّة، ولقولهم باستحالة صدور الحادث عن القديم.

كما قال بهذا القول ابنُ تيميّة حين ادّعى قِدَمَ نوعِ العالم، أي أنّ العالم بمادّته حادثٌ، لكن قد سبقه عالمٌ آخر حادثٌ، وقبل ذلك العالم عالمٌ آخر، وهكذا لا إلى بدايةٍ، فنوع العالمِ قديمٌ، أي أنّه لم توجد حالةٌ ليس فيها شيءٌ من العوالم مع الله، إلّا أنّ أفراده حادثةٌ، أي أنّ كلّ عالمٍ من هذه العوالم له أوّلٌ وبدايةٌ، وقال بذلك لقوله بعدم إمكان صدور الحادث عن القديم، بل كلّ حادثٍ فإنّما يصدر بسبب حدوث إرادةٍ لله تعالى، وهكذا تتسلسل الإرادات الحادثة، فالله لا يفعل شيئًا إلّا إذا أحدث شيئًا في نفسه وذاته، كما قال به لقوله بوجوب

نوع الفعل على الله، فالله تعالى ليس له أن يترك أن يفعل، بل يجب عليه أن يفعل شيئًا ما ولا يجوز عليه أن يترك جميع الأفعال ولا يخلق شيئًا -لا في الماضي ولا في المستقبل-.

وقبل التّعرّض لهذين المذهبين، ســـأحاول أن أعرض أوّلًا دليل بطلان هذا النّوع من التّسلسـل من العقل، ثمّ أوضّح بعض الأمور المتعلّقة به (كالزّمن، والتّفريق بين التّسلسـل في الماضـي وتعاقب الحوادث في المسـتقبل)، وبعد ذلك أرجعُ إلى نقل الاعتراضـات الواردة على دليل بطلان هذا النّوع من التّسلسل مع مناقشتها. ثمّ أورد الأدلّة الشّرعيّة على استحالة هذا النّوع من التّسلسل، ثمّ أورد المناقشة لها. وبالله التّوفيق.

دليل بطلان تسلسل الحوادث في الماضي لا إلى أوّلٍ

قد ذكر علماءُ أصـــول الدّين (المتكلّمون) العديد من الأدلّة في إبطال هذا النّوع من التّسلسل [1]، غيرَ أنّ البعض منها يرجع إلى بعضٍ، وهي مختلفةٌ في القوّة، وفي بعضها تطويلٌ يُســتغنى عنه، وطلبًا لتنقيح البحث في المســألة ولتقليل الكلام مع المخالف، ســأعتمد دليلًا واحدًا أفصّــله، ثمّ أورِد الاعتراضــات الواردة عليه، مع الإجابة عنها، وإذا صــحّ على المدلول دليلٌ واحدٌ فهو كافٍ في المطلوب، ولا حاجة إلى إيراد أدلّةٍ أخرى.

أمّا نظم الدّليل، فهو ما يأتي:

حدوثُ حوادثَ لا نهاية لعددها في الزّمان الماضي مُحالٌ، إذ لو كانت الحوادث الماضية لا نهاية لها لما وَصَلَت النّوبة (أي: الدّور) إلى الحوادث الحاليّة، وإذ قد وصلت النّوبة إليها فما قبلها يجب أن يكون منتهيَ العدد، وإلّا لزم المحال.

بيان ذلك: أنّ وجودَ موجودٍ ما من الحوادث مشـروطٌ بانقضـاء جميع الحوادث التي قبله واحدًا واحدًا (أي مرور زمنها شيئًا فشيئًا) حتّى يصل إليه الدّور، وذلك لا يكون إلّا بتناهي ما قبله ومحدوديّته، أي: كونه مقدّرًا بقدرٍ، فلو وُجد حادثٌ ما، للزم منه انقضاءُ جميعِ ما قبله وانتهاؤه -والفرضُ أنّه لا نهاية لما قبله ولا عدد ولا مقدار ولا حدّ له- فيلزم انتهاءُ وانقضـــاء ما لا ينتهي ومحدوديّةُ غيرِ المحدود، وهو تناقضٌ محالٌ.

ولما كان الزّمن اعتبارًا عقليًّا [2] يُنتزع من ملاحظة مقارنة الحوادث بعضها لبعضٍ، فيلزم من القول بحوادث لا أوّل لهـا القول بقِـدَم الزّمن، وقِـدَم الزّمن -كقِـدَم الحوادث- محـالٌ، وتقريب ذلك أن نقول: وجود سـنة 1440 هـ مشـروطٌ بانقضـاء سـنة 1439 هـ، ووجود سنة 1439 مشروطٌ بانقضاء سنة 1438، وهكذا، كلّ سنةٍ مشروطٌ وجودُها بانقضاء ما قبلها، فلو كانت السّـنوات في الماضـي لا نهاية لعددها للزِمَ من وجود سـنة 1440 انقضـاء

(1) ودليل بطلان تسلسل الآثار يعمّ تسلسل العِلَل والمؤثّرات كذلك.

(2) وليس شيئًا له وجودٌ خارج ذهن المعتبِر.

وانتهاء ما لا ينقضـي ولا يتناهى من السّـنوات قبلها، وتناهي ما لا يتناهى تناقضٌ مُحالٌ، فما أدّى إليه كذلك مُحالٌ.

وهذا المذكور من بُطلان التّسلسل إنّما يكون في الحوادث التي وُجدت فعلًا، وأمّا الأمور المفروضة فلا يجري فيها، وبهذا يندفع ما قد يقوله القائل: يمكنني أن أفترض سلسلةً لا نهائيّةً من الأعداد، ويمكن تحصّل فردٍ منها دون توقّفٍ على ما قبله، ويمكنني أن أرفق بكلّ عددٍ من هذه السّلسلة حادثًا من الحوادث، فأين الاستحالة في ذلك؟

والفرق -كما مرّ- أنّ الموجوداتِ الخارجيّةَ موجوداتٌ حقيقيّةٌ يُقارنها زمنٌ، فإذا كان قبل الحادث الواحد موجوداتٌ خارجيّةٌ زمنيّةٌ لا نهاية لمدّة زمنها، فهذا يلزمه أنّ زمنًا لا نهائيًّا مرّ شـيئًا فشـيئًا وتمّ قطعه، وذلك محالٌ كما تقدّم، وأمّا الأعداد فهي مجرّد تجريدات ذهنيّة، وتحقّق الواحد منها لا يتوقّف على توالي أعدادٍ لا نهاية لها.

هذا هو حاصـل الدّليل، وقد ذكره بعضٌ من المتكلّمين واعتمدوا عليه، قال الإمام ابن التّلمسانيّ (658 هـ): «واعتماد الأصحاب [1] في إبطال حوادث لا أوّل لها على أنّ ما وُجد منها -كحركات الأفلاك مثلًا- فقد انقضـى، والجمعُ بين عدم النّهاية والانقضـاء محالٌ»[2].

---

(1) يقصد المتكلّمين من مدرسة أهل السّنّة.

(2) ابن التّلمساني: شرح معالم أصول الدّين ص286. وتقرير هذا الدّليل مذكورٌ في عدّةٍ من كتب الكلام، يُنظر مثلًا: إمام الحرمين: الشّامل ص215، النّيسابوريّ: الغنية 317/1، أبو حامدٍ الغزاليّ: الاقتصاد في الاعتقاد ص98، فخر الدّين الرّازيّ: المطالب العالية 275/4، ابن الأنباريّ: الدّاعي إلى الإسلام في علم الكلام ص131، ابن بزيزة: الإسعاد في شرح الإرشاد ص179، أبو بكر بن ميمون: شرح الإرشاد ص81. ويُنظر كذلك: المطهّر بن طاهر المقدسي: البدء والتّاريخ 121/1-123.

قال تقيّ الدّين المقترح: «وهذه طريقة معظم أهل التّوحيد وطريق من سبق عليهم في إبطال هذا المذهب [يقصد إثبات حوادث لا أوّل لها] كيحيى النّحويّ وغيرِه ممّن ردّ على برقلس وأرسطوطاليس وغيرهما» شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد 212/1.

وقد أعاد بعض الغربيّين الكلام عن هذا الدّليل في هذا العصر، وذلك مثل ما فعله 'وليام لين كريغ'، حين أعاد نشر وتفصيل دليل حدوث العالم على وجود الله، والذي ذكره أبو حامدٍ الغزاليّ في كتابه 'الاقتصاد في الاعتقاد'، قال:

«الغزالي يدّعي أنّه من المستحيل أن يكون هناك تسلسلٌ للأحداث في الزّمان... وله عدّة أدلّةٍ على مدّعاه. أوّلًا: سلسلة الأحداث في الماضي تنتهي في الزّمان الحاضر. ولكنّ اللانهائيَّ يستحيل أن ينقضي. ... فلو كانت الأحداث الماضية لامتناهيةً لاستحال حصول الحاضر، لأنّه من المستحيل انقضاء ما لا يتناهى من الأحداث الماضية حتّى نصل إلى اليوم. فيلزم من هذا أنّ يومنا هذا يستحيل أن يحصل، وهو محالٌ لأنّنا فيه بالفعل»

. William Lane Craig: Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics, 3rd ed, p97.

يُنظر كذلك:

- William Lane Craig: The Kalam Cosmological Argument, Library of philosophy and religion, General Editor: John Hick, p45.
- Harry Lesser: The Kalam Argument for the Existence of God, Just The Arguments 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy, p22.

من أدلّة بطلان التّسلسل استحالة التّفاوت بين مالانهاية له فعلًا

وقد ذكر المتكلّمون غيرَ هذا الدّليل، وطال النّقاش حول بعض الأدلّة، مثل برهان 'التّطبيق'، والذي حاصله منعُ التّفاوت بين اللّانهايات الموجودةِ فعلًا اللّازمِ على القول بحوادث لا أوّلَ لها، بيان ذلك أنّ اللّانهاية يدخل فيه أيّ مقدارٍ يُمكن تقديره، ولا يوجد مقدارٌ معيّنٌ يُفرض لا يمكن أن يدخل في المالانهاية، وبناءً على ذلك فيستحيل أن نقول بأنّه تمّ الزّيادة على المالانهاية بمقدارٍ، إذ الفرض دخول ذلك المقدار في اللّانهاية. فإذا كان قبل اليومِ تحصّل ما لانهاية له من الحوادث، وقبل السّنة الماضية ما لانهاية له من الحوادث، فإنّه قد حصل تفاوتٌ بين المالانهايتين المقدّرتين، وهذا مُحالٌ. فاللّازم على القول بأنّه انقضى ما لا نهاية له من الحوادث أنّ أيّ حادثٍ مُقدَّرٍ قد تمّ دخوله في الماضي، (ويلزم على ذلك أمورٌ باطلةٌ، مثل كون المستقبل قد وُجد وفُرغ منه، وهذا سفسطةٌ). (1)

وقد نُقض هذا الدّليل بمراتب الأعداد، فإنّ الأعداد الطّبيعيّة مثلًا لا نهاية لها، والأعداد الحقيقيّة لا نهاية لها، والمجموعة الثّانية تزيد على المجموعة الأولى، فههنا حصل التّفاوت بينهما، كما نُقض كذلك بمجموعة الممكنات، ومجموعةٍ أخرى تُفرض من الممكنات مع الواجب، فالثّانية تزيد على الأولى، وذلك كما هو حاصلٌ في مقدورات الله، إذ قدرة الله يصحّ أن تتعلّق بجميع الممكنات، وعلمه يتعلّق بجميع الممكنات وبالواجب كذلك.

وأُجيب عن هذا النّقض بأنّ هذا التّفاوت جائزٌ في الأمور المقدّرة المفروضة التي لم توجد فعلًا، كصورَتَي النّقض الواردتين، إذ المقدورات ليس كلّها موجودًا، وما وُجد منها فعلًا فهو منتهٍ، فلا يصحّ به نقض الدّليل، والأعداد لا وجود لها، بل هي مجرّد اعتباراتٍ ذهنيّةٍ، فلا يصحّ بها كذلك نقض الدّليل.

---

(1) وقال ابن حزمٍ -بعد ذكره لهذا الدّليل-: «وقد نبّه الله تعالى على هذا الدّليل وحصره في قوله تعالى: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاء﴾ [سورة فاطر:1]» أبو محمّد ابن حزمٍ: الفصل في الملل والأهواء والنّحل 22/1.

وفي هذا الدّليل مزيد إيراداتٍ وأجوبةٍ يتطلّب الخوض فيها تطويلًا، وفي الدّليل الأوّل كفايةٌ وغنيةٌ عنه. (1)

وقبل أن أشرع في سَوق الاعتراضات على دليل بطلان التّسلسل السّابق ذكره، سأعرّج على ذكر بعض المسائل المهمّة التي لها علاقةٌ بهذه المسألة، تُساعد في فهم الكثير ممّا سيأتي، دون كبير مناقشةٍ لها، لأنّ الكلام فيها يطول، وليست عين هذه المسألة، لكن ينبغي أخذ صورةٍ وفكرةٍ عنها.

الأولى في تصوير طريقة صدور العالم عن موجودٍ قديمٍ ليس بحادثٍ، والثّانية في بيان قِدَم الزّمان أو حدوثه على القول بثبوت حوادث لا أوّل لها أو ببطلان ذلك، والثّالثة في الفرق بين التّسلسل في الماضي وبين تعاقب الحوادث في المستقبل لا إلى آخرٍ، إذ ذلك سيعين في فهم ما سيأتي من الاعتراضات وفي فهم الجواب عنها.

---

(1) لمزيد تفصيلٍ في الدّليل والإيرادات الواردة عليه وأجوبتها يُنظر: محمّد بن علي التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/429-431، سعيد فودة: الأدلّة العقليّة على وجود الله بين المتكلّمين والفلاسفة ص268.

هل يُمكن صدور حادثٍ عن قديمٍ؟

من أهمّ ما استشكله من رفض انقطاع تسلسل الحوادث في الماضي هو ادّعاء استحالة إمكان صــدور الحادث عن القديم، وذلك أنّ الحادث لا بدّ له من علّةٍ وســببٍ في حدوثه، فإن كانت هذه العلّة قديمةً فيجب أن يكون الحادث قديمًا، وهذا مُحالٌ، وإن كانت حادثةً فيلزم فيها ما لزم في الحادث، فيلزم التّســلســل، ولا ســبيل إلى القول بحدوث أوّل علّةٍ لا عن سببٍ حادثٍ، إذ يلزم منه القول بالرّجحان دون مرجّحٍ، وهو مُحالٌ.

وهذا الإشكال قد شغل حيّزًا كبيرًا من المناقشة بين المتكلّمين والفلاسفة، حتّى كان من أهمّ القواعد الكلاميّة عند المتشــرّعين إثباتُ الإرادة لموجِد العالم، واعتُبر عندهم القولُ بنفي إرادة الله والقولُ بأنّ العالم صدر عنه منذ الأزل لا عن اختيارٍ كُفرًا.

هذا، وقد اختلفت أجوبة المتكلّمين على هذا الإشــكال بحســب اختلاف مدارســهم، بعد الاتّفاق على أنّ فاعل العالم قد فعله عن إرادةٍ واختيارٍ ومشــيئةٍ [1]، وذلك أنّ الفاعل المختار يُرجّح بإرادته حدوث الحادث، وأمّا نفس اختياره، فالقول بحدوثه لا عن ســببٍ فيه إثبات رجحانٍ من غير مرجّحٍ، والقول بالتّسلسل فيه هو قولٌ بتسلسل العلل، وكلاهما باطلٌ، فلم يبقَ إلّا القول بإرادةٍ قديمةٍ صــدر عنها العالم بالاختيار، والمحال هو رجحان الممكن من ذاته دون مرجّحٍ، لا ترجيح الممكن من المختار دون مرجّحٍ، هذا حاصــل جواب متكلّمي مدرسة أهل السّنّة.

والكلام في مســألة الإرادة يطول، وليس هذا البحث محلًّا للكلام فيه، وفيما ذُكر كفايةٌ. [2]

---

(1) وهذه الألفاظ مترادفةٌ عند جمهور المتكلّمين، وقد ذكرتها مجتمعةً للتّنبيه على تساوي معناها.

(2) ولِمزيد تفصيلٍ في المسألة يُنظر: أبو حامدٍ الغزاليّ: الاقتصاد في الاعتقاد ص63-65.

القول بنفي التّسلسل يلزمه القول بأوّليّة الزّمن

قدّمنا أنّ الزّمنَ اعتبارٌ عقليٌّ يُنتزع من ملاحظة حوادث مخصوصةٍ، وذلك كالسّنوات التي نعتبرها من حركة الأرض حول الشّمس، والأيّامِ التي نعتبرها من حركة الأرض حول نفسها، وليس الزّمنُ شيئًا موجودًا فعلًا.

وعلى هذا، فبناءً على استحالة حوادث لا أوّل لها فالزّمن لا يصحّ اعتباره إلّا مع بداية الحوادث، فعند وجود الحوادث توجد التّغييرات معها، أمّا حال انعدام الحوادث وعدمِ دخول شيءٍ منها في الوجود فلا يوجد ما يُنتزع منه الزّمان -وهو الحوادث-، وبالتّالي فلا زمان، والله واجبُ الوجودِ -الموجودُ حال انعدام الحوادث- لا تحدث عليه تغييراتٌ، بل إنّما هو مُحدِثٌ لها عن اختياره ومشيئته القديمة. وإذا قلنا عن الله أنّه لا بداية له، فمعناه: أنّ الله قديمٌ لم يسبق وجودَه عدمُه، فليس وجودُه حادثًا وطارئًا كان بعد أن لم يكن، بل وجوده ذاتيٌّ واجبٌ أزليٌّ، كما أنّ الله لا تقوم به الحوادث، فليس معنى كون الله لا أوّل له إذًا كونه توالت عليه أزمنةٌ وحوادث لا أوّل لها، بل الله موجودٌ حالَ عدم إمكان اعتبار الزّمان، لعدم الأمر الخارجيّ الذي يُنتزع منه وهو الحوادث.

وهذا الذي قرّرته في الزّمن -وهو كونه أمرًا اعتباريًّا منتزعًا من التّغييرات- هو الأقرب إلى بديهة العقل، وموافقٌ لانقسام الزّمن إلى ماضٍ -وهو ما حصل من اعتبار حوادث وتغييراتٍ دخلت في الوجود وانقضت- وحاضرٍ -وهو الحاصل من اعتبار تغييرات لا تزال تحصل- ومستقبلٍ -وهو الذي يُقدّر حصوله من تغييراتٍ يُتوقّع حصولها-.

إلّا أنّ بعض الفلاسفة زعم أنّ الزّمن كالبعد المكانيّ، وأنّ جميع ما حصل من الحوادث ويحصل وما سيحصل كائنٌ بالفعل ولا شيء منه معدومٌ، بمعنى أنّ المستقبل والحاضر والماضي هي مجرّد اعتباراتٍ يعتبرها النّاظر في العالم، ولا ترجع إلى نفس العالم، وزعم بعضهم أنّ جميع ما حصل في الماضي والحاصل الآن موجودٌ. والاحتمالات في ذلك أربعةٌ، هذا بيانها(1):

---

(1)Oxford Studies in Metaphysics, Volume 2, p103.

- نظرية الزّمن المتوسّـع (growing block): الماضـي والحاضـر موجودان فعلًا، والمستقبل غير موجودٍ، فكلّما مضى وقتٌ زاد عدد الموجودات ومقدار الزّمن، وحدّ الزّمان وطرفه هو الحاضر.
- نظرية أبديّة الوقت (eternalism): الماضي والحاضر والمستقبل موجودٌ، فالماضي والحاضـر والمسـتقبل تختلف فقط باختلاف منظور المشـاهِد، تمامًا مثل اختلاف الأماكن في الإشـارة إليها بكونها 'هنا' أو 'هنالك'، فالمكان الواحد يوصـف بعدّة أوصافٍ، بحسب مكان الواصف، ولا يوجد له وصفٌ واحدٌ ملازمٌ.
- نظريّة الحاضريّة (presentism): الحاضر فقط موجودٌ الآن، وكلّ الأجسام التي يصدق عليها أنّها موجودةٌ فعلًا هي الموجودة الآن فقط.
- نظريّة الزّمن المتقلّص (shrinking block): المستقبل والحاضر موجودٌ، والماضي غير موجودٍ، وكلّما مرّ الزّمن نقصت الموجودات، ونقص الزّمن.

أمّا نظريّة الزّمن المتقلّص ونظريّة أبديّة الوقت، فتقتضـيان وجود موجوداتٍ لا نهاية لها مهما قلنا بأنّ الحوادث لن تقف عند حدٍّ معيّنٍ لا تزيد عليه (كما يُقرّر الدّين)، وكلاهما مع نظريّة الزّمن المتوسّـع تُخالف البداهة والضّـرورة، إذ من البدهيّ عند كلّ إنسانٍ أنّه هو نفسه إنسان البارحة لا شخصٌ آخر، ونصوص الشّريعة مشحونةٌ بالنّصوص الدّالّة على أنّ الزّمن يمضي وعلى أنّ ما حصل ومضى زمنه فقد زال ولن يعود، وأنّ ما سيأتي لم يقع بعدُ، وتكلّف الاستدلال على الواضحات مستغنًى عنه. فلا يصح إذًا من النّظريّات بخصوص الزّمن إلّا نظريّة الحاضريّة.

ثمّ إنّ الفيلسـوف البريطاني 'جون ماك تاغرت' (John McTaggart) ادّعى أنّ الزّمن محض وهمٍ، وبنى ذلك على أنّ سلسلة الحوادث ينبغي أن تكون من أحد ثلاث أنواعٍ من السّلاسل، وأنّ الوقت مستحيلٌ على جميعها (1)، بيان ذلك:

---

(1) يُنظر:

- السّلسلة 'أ' (A theory of time): وفيها يكون خطّ الحوادث له اتّجاهٌ واحدٌ، الزّمن المقارن للحوادث التي تحصل على آخر طرف السّلسلة هو الحاضر (present)، والزّمن المقارن لما حصل من الحوادث قبلها هو الماضي (past)، والزّمن الذي يُقدّر مقارنًا للحوادث المقدّرة التي ستحصل هو المستقبل (future)، ففي هذه السّلسلة توجد خصائص موضوعيّة للزمن (ماض، حاضر، مستقبل).
- السّلسلة 'ب' (B theory of time): وفيها تكون النّسبة بين الحوادث على خطّ الزّمن نسبيّةً، فيمكن أن نُقارن بين وقوع الأحداث بقولنا: قبل (before) أو بعد (after)، ولا يوجد تغيّرٌ حقيقيٌّ في الزّمن، ولا يمكن أن نصف زمنًا معيّنًا أنّه ماضٍ أو مستقبل أو حاضر، والعلاقات بين نقاط السّلسلة أزليّة.
- السّلسلة 'ت' (C theory of time): وفيها يكون ترتيب السّلسلة عكسيًّا ممكنٌ، فليس للسّلسلة جهةٌ.

وبعد تقرير هذه السّلاسل الثّلاثة، قرّر 'ماك تاغرت' أنّ السّلسلة الثّالثة لا يمكن بذاتها أن تحدّد سلسلةً زمنيّةً، لأنّ الزّمن له جهةٌ يسير فيها، وهذه السّلسلة لا جهةَ لها. والسّلسلة الثّانية كذلك لا يمكن أن تحدّد سلسلةً زمنيّةً، لأنّها لا تغيير فيها، والزّمن مبنيٌّ على تقدير التّغيّرات، وفرض كون السّلسلة الأولى تعيّن الزّمن يؤدّي إلى التّناقض، إذ لو كان وصف لحظةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ بأنّها ماضٍ أو حاضرٌ أو مستقبلٌ غير نسبيٍّ، فحينها يوصف أوّل حادثٍ بأنّه حاضرٌ وماضٍ، والحاضر الآن يوصف بأنّه مستقبلٌ وحاضرٌ وماضٍ، والمستقبل كذلك، وهذا تناقضٌ، وأمّا في حال كون تلك الأوصاف نسبيّةً، فهي تُنسب إلى زمنٍ ما، لكن ما الذي يجعل نقطةً ما من خطّ الزّمن لها المزيّة على غيرها بأن توصف بكونها هي 'الحاضر' وما قبلها ماضٍ وما بعدها مستقبلٌ؟ لا مزيّة لنقطةٍ من السّلسلة، ولو افترضنا وجود 'مصباحٍ' مضيءٍ يتحرّك على خطّ الزّمن فيجعل النّقاط التي يمرّ عليها هي الحاضر، فسيلزم نفس الإشكال، إذ حركة المصباح

J. M. E. McTaggart: The nature of existence, Volume 2, Chapter 33.

تكون حاصــلةً في زمانٍ آخر، ويتســلســل الأمر. فالحلّ إذًا القول بأنّ الزّمن والوجود وهمٌ.

هذا حاصل ما قرّره 'ماك تاغرت'، وما ذكره من أنّ السّلسلة الثّالثة لا تعيّن زمنًا مسلّمٌ، وأمّا السّلسلة الثّانية والأولى، فما ذكره في إبطال كونها تعيّن زمنًا لا يصحّ إلّا على جعل جميع نقاط السّـلسـلة متحقّقةً فعلًا في الواقع معًا، حتّى لا يوجد تغييرٌ عليها في السّـلسـلة الثّانية وحتّى تحتاج نقاط السّلسلة الأولى إلى شيءٍ يميّز الحاضر منها عن غيرها، وهذا باطلٌ، وردُّه أنّه يوجد واقعٌ واحدٌ، والأشياء المتحقّقة فيه هي التي توصف بأنّها موجودةٌ فعلًا، فمزيّتها التي تجعلنا نصــف الزّمن المقارن لها أنّه 'حاضـرٌ' هو كونها موجودةً [1]، وغيرها من الحوادث التي مضــت غيرُ موجودةٍ، وما يُقدّر وجوده من الحوادث كذلك غيرُ موجودٍ، فلا نحتاج إلى تقدير وجود 'مصباحٍ' يضيء الموجودات التي توصف بكونها حاضرةً، بل مجرّد كونها حاضرةً يعيّن كونها هي الحاضر، وما يحصل فيها من التّغييرات ننتزع منه فكرة الزّمن.

وهذا التّقرير هو كذلك جواب من جعل الزّمن كالبُعد المكانيّ -حتّى قال بوجود الحوادث الماضية والمستقبلة كذلك-، إذ الفرق أنّ الموجودات المكانية المتزامنة كلّها موجودةٌ في الواقع، لكن لا يمكن أن نقول ذلك في الموجودات المختلفة في الزّمن، فإذا حدث حادثٌ ما وأعقبه حادثٌ آخر، فالأوّل مضى ولم يعد في الواقع، والثّاني هو الذي يمكن أن نقول عنه أنّه حاصل. وبهذا التّقرير تندفع الشّبهة الموجّهة نحو الزّمن، وأكثرها عند التّأمّل سفسطةٌ ومناقضةٌ للبداهة.

---

(1) ولا يمكن أن يكون حدثٌ ما حاضرًا لأنّه متزامنٌ مع نفسه، لأنّه حينها لا يمكن أن يصير حدثٌ ما ماضيًا، ولا يكون حينها تغيّرٌ.

التّفريق بين التّسلسل في طرف الماضي والتّسلسل في المستقبل

التّسلسل -كما سبق تعريفه- لا يكون إلّا في سلسلةٍ تكون فيها التّرتّبات تراجعيّةٍ، بمعنى أنّا نسير من المعلول إلى العلّة، أو من الأثر الأخير إلى الأثر السّابق عليه، هذه حقيقته، وهذا كما هو واضحٌ لا يتأتّى إلّا في الرّجوع إلى جانب العلل في سلسلة العلل، أو إلى جانب الماضي في سلسلة الحوادث الزّمنيّة، إذا تقرّر هذا، فحقيقة التّسلسل لا يُمكن انطباقها على الجانب الآخر من السّلسلة (أي: من العلل إلى المعلولات، أو من الآثار المتقدّمة في الزّمان إلى الآثار المتأخّرة في الزّمان)، إذ التّرتّب إنّما يكون ترتّب المعلول على العلّة لا ترتّب العلّة على المعلول، والحادث حقيقته أنّه ما له بدايةٌ وليس حقيقته ما له نهايةٌ، وشرط حصول الحادث المعيّن هو حصول الحوادث التي قبله لا حدوث الحوادث التي بعده.

إذا تبيّن هذا، فإنّه من غير الصّحيح أن نقول: تسلسلٌ في المستقبل بالمعنى الاصطلاحيّ للتّسلسل، وذلك لعدم تحقّق معنى التّرتّب الذي تمّ بيانه عند بيان حقيقة التّسلسل، ففي المستقبل توجد أمورٌ مقدّرٌ حصولها على التّعاقب، وفي الماضي أمورٌ حصلت بالفعل متعاقبةً.

ولتوضيح ذلك سنجري فرض التّسلسل (بالمعنى اللّغويّ) في جانب السّلسلة الثّاني في الأمثلة السّابقة التي ذكرناها، لنرى عدم تحقّق المعنى الاصطلاحيّ للتّسلسل فيها:

- **مثال الأصفار**: تبيّن لنا في ذلك المثال أنّ دلالة الصّفر على قيمةٍ عدديّةٍ يتوقّف على وجود عددٍ على يساره لا على يمينه، فمن غير الصّحيح إذًا القول بأنّه كما وجب أن يوجد عددٌ غيرُ صفرٍ على يسار الصّفر حتّى يكون لهذا الأخير قيمةٌ عدديّةٌ فيجبُ وجود عددٍ على يمينه.
- **مثال المقدّمات والنّتائج**: النّتيجة إنّما تتوقّف على صحّة المقدّمات التي قبلها، ولا تتوقّف على النّتائج التي بعدها في حال استعملناها مقدّمة قياسٍ آخر.
- **مثال الحوادث**: الحادث هو ما له أوّلٌ وليس ما له آخرٌ، وتوقّفه إنّما يكون على انقضاء ما قبله لا على انقضاء ما بعده، فحصول حوادث متعاقبةٍ بعد حادثٍ ما لا يدخل في صورة التّسلسل، إذ هذا الحادث لا يتوقّف على ما بعده، فسنة 1440 هـ مثلًا لا يتوقّف حصولها على سنة 1441 هـ، فلا يجري فيها الدّليل الذي ذكرناه في بطلان هذا النّوع من التّسلسل.

وأمّا بالمعنى اللّغويّ للتّسلسل -وليس الكلام فيه- وهو: مجرّد توالي الحوادث واحدًا بعد واحدٍ، فمن الجائز وجوده في الحوادث المستقبلة، إذ الدّليل المذكور لا يجري فيها.

فالحاصـــل إذًا أنّه لا يلزم من وجوب انقطاع ســلســلة الحوادث في الماضـــي وجوب انقطاعها في المستقبل. (1)

ثمّ إذا قلنا بأنّ جميع ما دخل في الوجود من الحوادث في الماضـــي فيجب أن يكون منتهيًا لا يلزمه القول بأنّ كلّ ما يُمكن وجوده في المستقبل فيجب انتهاؤه كذلك، لعدم جريان الدّليل في الصّـورة الثّانية، ولاختلاف الحالين، نعم، كلّ ما دخل في الوجود ولو كان في المستقبل فيجب أن يكون مقدّرًا منتهيًا، لكنّ ذلك لا يعني عدم إمكان الزّيادة عليه، إذ الحادث لا يتوقّف وجوده على ما بعده، وليس من حقيقته أنّه لا آخر له كما ذُكر سابقًا.

ثمّ مفهوم اللّانهاية للحوادث كذلك يختلف بحســب إضـــافته إلى ما الماضـــي وإلى المســتقبل، فاللّانهاية في جانب المســتقبل معناها أنّه لن ينتهي عدد الحوادث (وهذا لا يقتضـــي عدم تحصّـــلها فعلًا)، وأمّا في جانب الماضـــي فينبغي أن يكون معناها أنّ الحوادث لم تبتدأ، وما لم يبتدأ فلا يتحصّل ولا يوجد شيءٌ من أفراده، فظهر الفرق بين المقامين.

(1) وممّا اشتهر عن الجهم بن صفوان أنّه يقول بفناء الجنّة والنّار، وقد نقل عنه الشّهرستانيّ أنّه قال بذلك لتسويته بين تسلسل الحوادث في الماضي وبين تعاقبها في المستقبل، يُنظر: أبو الفتح الشّهرستاني: الملل والنّحل 87/1.

عرضٌ ومناقشةٌ للاعتراضات على الدّليل العقليّ لبطلان التّسلسل

في هذا الفصل سأعرض أهمّ الإيرادات التي أورِدت على دليل بطلان حوادث لا أوّل لها وأتبعها بالمناقشة، وسأبتدأ بالاعتراضات التي ذكرها المتكلّمون في مصنّفاتهم وأجابوا عنها، وذلك لكون اعتراضهم عليه لا لأجل قولهم بتجويز حوادثَ لا أوّل لها، إذ الاعتراض على الدّليل لا يعني اعتقاد بُطلان مدلوله، بل هم إنّما ذكروا تلك الاعتراضات للجواب عنها، فيتقوّى بذلك الدّليل[1]، وإذا ذكر المتكلّم اعتراضًا ولم يُجب عنه فذلك أيضًا لا يعني قوله ببطلان الدّليل، بل غاية الأمر أنّه يرد عليه ذلك الإيراد، وقد لا يكون لديه جوابٌ عليه، فيترك الإيراد محلّ نظرٍ لمن يأتي بعده.

وسأعتمد أساسًا على ما ذكره الإمام الرّازيّ في كتابه 'المطالب العالية'، إذ ذكر عدّة إيراداتٍ على بطلان التّسلسل في الماضي، وسأذكر ما يتعلّق منها بغرض هذا البحث، وبعد الفراغ منها أذكر غيرَها من الاعتراضات.

(1) وسيتّضح لنا كذلك أنّ أكثر ما يعترض به المعترضون قد أجاب عنه المتكلّمون، لكنّ بعض المعترضين يأخذ الإشكالات والإيرادات من كتب علم الكلام ويترك الأجوبة عنها.

لزوم انقلاب المُحال ممكنًا

قال الإمام الرّازي على لِسان المعترض: «إنّ دلائلكم إن صحّت لزم منها القول بامتناع حدوث الحادث في الأزل، فنقول: هذا باطلٌ، لأنّه لا شـــكّ أنّ حدوث الحوادث ممكنٌ في [ما] لا يزال، فلو فرضـنا: أنّها كانت ممتنعة الحصـول في الأزل، ثمّ صـارت ممكنة الحصـول في [ما] لا يزال، وجب أن يكون لتلك الإمكـانات أوّلٌ وبدايةٌ، إلّا أنّ ذلك محالٌ لوجهين: الأوّل: يلزم أن يُقال: إنّ هذه الماهيات انقلبت من الامتناع الذّاتيّ إلى الإمكان الذّاتيّ، وهو محالٌ» (1).

حاصـــل هذا الاعتراض أنّ الحوادث لو كانت ممتنعة الوقوع أزلًا مع أنّها وقعت فيما لا يزال، لَلَزِمَ انقلاب المحال ممكنًا، وذلك باطلٌ، إذ الحُكم بالاســتحالة أو الجواز ذاتيٌّ لا يمكن تخلّفه، ولو قيل بتخلّفه للزمت السّفسطة.

والوجه الثّاني في الاسـتحالة قوله: «والثّاني: وهو أنّ كلّ وقتٍ يُفرض كونه أوّلًا لصـحّة حدوث الحوادث، فقد كانت الصّحّة حاصلةً قبله، لأنّ بتقدير أن تحدث الحوادث قبل ذلك الوقت بيومين فقط لا يصير قديمًا أزليًّا، فيثبت أنّ دلائلكم توجب إثبات أوّلٍ لصحّة حدوث الحوادث، وثبت أنّ إثبات هذه الأوّليّة باطلٌ، فكانت هذه الدّلائل باطلةً» (2)

وحاصـــل هذا الاعتراض أنّا إذا قدّرنا أوّلَ حادثٍ حصـــل في زمنٍ مفروضٍ قبل زمن وقوعه، لكـان جائزًا، أو بمعنًى آخر: يجوز أن يكون بيننا وبين أوّل حـادثٍ زمـانٌ أكثر من الزّمان الحاليّ، فإذا ثبت ذلك فنقول: إمّا أن يكون لذلك حدٌّ ينتهي عنده أم لا، فإن كان لهذه الصّـــحّة أوّلٌ، فقد كان الحادث قبلها ممتنعًا، ويلزم الاعتراض الأوّل، وإن كان الثّاني لزم جواز حوادث لا أوّل لها.

وقد أجاب الإمام الرّازيّ عن السّـــؤال بقوله: «وأمّا السّـــؤال الثّاني –وهو المعارضـــة بالصّـــحة– فنقول: نحن نسـلّم أنّه لا بداية لصـحّة حدوث الحوادث، ومع هذا فإنّه لا يلزم صحّة حدوثها في الأزل.

(1) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 266/4. وما بين المعقوفين [] من إضافتي.

(2) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 266/4.

والدّليل عليه: أنّا إذا أخذنا موجودًا ممكن الوجود، بشــرط كونه مســبوقًا بالعدم ســبقًا زمانيًّا، فهذا الشّــيء بهذا الشّــرط لا أوّل لإمكان وجوده، لأنّه لا وقت يُجعل أوّلًا لصــحّة وجوده إلّا وتلك الصّــحة كانت حاصــلةً قبل ذلك الوقت، ثمّ مع هذا لا يلزم صــحّة كونه أزليًّا، لأنّ الأزليّ هو الذي لا يكون مســبوقًا بالعدم، وهذا الشّــيء قد أخذناه بشــرط كونه مسبوقًا بالعدم، فكان كونه أزليًّا محالٌ، فكذا هاهنا» (1)

وحاصل الجواب أنّ الحكم بإمكان وجود حادثٍ ما بشرط عدم أزليّته هو تجويزٌ لوجوده بذلك الشّـرط والقيد، وسبقيّة هذا الحكم وأزليّته لا تستلزم أزليّة المحكوم عليه بهذا الحُكم من غير اعتبارٍ لذلك الشّرط والقيد.

---

(1) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 270/4.

لزومه القول بامتناع الحوادث أبدًا

قال الإمام الرّازيّ: «السّـــؤال الثّالث، أن نقول: هذه الدّلائل الثّلاثة، التي ذكرتموها في امتناع حدوث الحوادث في جانب الأزل ووجوبِ انتهائها إلى أوّلٍ، توجب عليكم امتناع حدوث الحوادث في الأبد، ووجوب انتهائها إلى آخر» (1).

وقال في جوابه: «وأمّا السّـؤال الثّالث، فجوابه أنّ الشّـــرط في كون الحادث حادثًا أن يكون مسبوقًا بالعدم، وليس الشّرط في كونه حادثًا كونه ملحوقًا بالعدم، فيثبت أنّ حصول العدم قبل وجود الحادث واجبٌ، أمّا حصول العدم بعده فليس بواجبٍ فظهر الفرق» (2)

وكلٌّ من السّؤال والإيراد واضحٌ ممّا تقدّم عند بيان الفرق بين التّسلسل في الماضي وبين تعاقب الحوادث في المستقبل.

---

(1) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 267/4.

(2) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 270/4.

عدم التّناهي في طرف الأزل لا يوجب التّناهي في الجانب الذي يلينا

قال الإمام الرّازيّ: «لو لم يكن للأدوار الماضية أوّلٌ، لكانت الأدوار الماضية غيرَ متناهيةٍ، وما لا نهاية له لا ينتهي. فلو كانت الأدوار الماضية غير متناهية، لامتنع انتهاؤها [1]، ولما دل الحسّ على انتهاء الأدوار الماضية إلى هذا اليوم علمنا أنّ الأدوار الماضية لها أوّلٌ»[2]. هذا تقرير الدّليل، وقد مضى تفصيله.

وقال في الاعتراض عليه: «اعترض الخصم عليه فقال: إنّ هذه الحوادث لا نهاية لها من جانب الأزل، وهي متناهيةٌ من الجانب الذي يلينا ويتّصل بنا، وكونُه غير متناهٍ من أحد الجانبين لا يناقض كونَه متناهيًا من الجانب الآخر» [3].

وحاصل الاعتراض: عدمُ التّسليم بلزوم الانتهاء من أحد الطّرفين للانتهاء من الطّرف الآخر، وهذا صحيحٌ، لكنّ الدّليل الذي تقدّم لم يُحكم فيه باستحالة التّسلسل في الماضي بسبب أنّ مُطلق لزوم انتهاء أحد الطّرفين يوجِبُ انتهاء الطّرف الآخر، بل بسبب أنّ خصوصَ الانتهاء من طرفنا بقيد كونه لاحقًا لما حصل في الماضي يوجِبُ انتهاء الطّرف الماضي، لأنّ الانتهاء من طرفنا يوجب تقدّر ما مضى ومحدوديّته -وإلّا لما جاز وصول دورنا كما تقدّم بيانه-، وذلك يوجب انتهاءه.

ويقرب من هذا الاعتراض ما ذكره الفيلسوف البريطاني سوينبرن (Richard G. Swinburne) أنّه يمكن حلّ مشكلة تسلسل الحوادث لا إلى بدايةٍ بفرض بداية السّلسلة

---

(1) قد اختار محقّق الكاتب لفظة 'ابتداؤها' بدل 'انتهاؤها'، وذكر في هامش التّحقيق ورود لفظ 'انتهاؤها' في نسختين أخريتين، وهي اللّفظ الأوفق بسياق الدّليل.

(2) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 274/4.

(3) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 274/4. وقد ذكر هذا الاعتراض سراج الدّين الأرمويّ، يُنظر: سراج الدّين الأرمويّ: لباب الأربعين ص47، وسيأتي نقل كلامه مع مناقشته إن شاء الله.

من الزّمن الحاضـر، ثمّ نرجع إلى الوراء، فإذا لم نصـل إلى حادثٍ آخر فلا إشـكال في الأمر، لجواز الزّيادة على أعداد الحوادث لا إلى آخرٍ [1]، وهذا وهذا مخالفٌ ومعاكسٌ لحقيقة سـير الزّمان في جهةٍ واحدةٍ من الماضي إلى المستقبل، وأنّ جميع ما مضى من الحوادث قد دخل في الوجود فعلًا، وليست مجرّد أفرادٍ تقديريّةٍ، فلا محصّل لكلامه. [2]

---

(1) يُنظر:

R.G. Swinburne, "The Beginning of the Universe," Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 40 (1966), 132.

(2) يُنظر:

William Lane Craig: The Existence of God and the Beginning of the Universe: https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/the-existence-of-god/the-existence-of-god-and-the-beginning-of-the-universe/

الحكم بانتهاء ما مضى من الحوادث مصادرةٌ على المطلوب

تابع الإمام الرّازيّ مناقشة الاعتراض السّابق قائلًا: «**فإن قال المستدلّ**: المراد من هذا الدّليل أنّ الدّورات الماضية لو كانت غير متناهيةٍ في العدد لامتنع انتهاؤها إلى طرفٍ معيّنٍ ومقطعٍ معيّنٍ، وحينئذٍ يظهر وجه الاستدلال، **قال المعترضُ**: الأعدادُ التي لا نهاية لها إذا ابتدأت من وقتٍ معيّنٍ امتنعَ انتهاؤها إلى وقتٍ آخرٍ يحكم فيه بأنّ كلّ ما لا نهاية له قد خرج إلى الفعل فيما بين هذين الطرفين، لأنّ على هذا التقدير تكون مدّة حدوثها محصورةً بين حاصرين، وذلك يمنع من القول بكونها غيرَ متناهيةٍ في العدد، إلّا أنّ هذا المحال إنّما يلزم لو قلنا: إنّ تلك الحوادث ابتدأت بالحدوث من وقتٍ معيّنٍ، وهذا هو عين المطلوب، فتصير صحّة الدّليل موقوفةً على صحّة المطلوب، وذلك باطلٌ.

وأما إن رفعنا هذا الشرط وقلنا: إنّ الحوادث التي لا أوّل لها، يمتنع انتهاؤها إلى طرف معيّنٍ من الجانب الذي يلينا. فهذا عين محلّ النّزاع، فلا يمكن جعله دليلًا على صحّة محلّ النّزاع» (1).

هذا ما ذكره الإمام الرّازيّ من الاعتراض ولم يُجب عنه، والجواب عنه أنّ الدّليل المذكور -وهو إلزام انتهاء ما لا نهاية له- لا يتوقّف على كون ما لا نهاية له واقعًا بين حاصرين، بل يتوقّف فقط على القول بمرور أفراده وتقضّيها واحدًا واحدًا إلى أن وصلنا إلى الحادث اليوميّ، وهذا لا ينبغي أن يحصل إلّا إذا انقضت جميع السّلسلة، سواءً كان هذا التّقضّي بين حاصرين أو لم يكن كذلك، إذ نفس انقضاء ما لا ينقضي محالٌ، بغضّ النّظر عن كونه بين حاصرين أو عدم كونه كذلك.

وعلى هذا، فليس صحّة هذا الدّليل تتوقّف على كون الحوادث لها أوّلٌ وبدايةٌ، فكان ادّعاء المصادرة على المطلوب ممنوعًا.

وقد ادّعى هذه المصادرةَ أيضًا الفيلسوف الأسترالي 'جون لسلي ماكي' (1981 م)، حيث قال ما ملخّصه: أنّ هذا الدّليل يفرض أنّه توجد نقطة بدايةٍ لا نهائيّة البُعد من الوقت الحالي بدأ عندها الزّمن، حتّى يتمّ بعد ذلك فرض قطع مدّةٍ لا نهائيّةٍ كي نصل إلى الوقت

---

(1) فخر الدّين الرّازي: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 4/274-275.

الحاليّ، وزعم أنّ الافتراض الصّــــحيح -على القول بزمنٍ لا أوّل له- هو أنّه لا توجد نقطة بدايةٍ أصــلًا، ومن كلّ نقطةٍ معيّنةٍ من الماضــي توجد مدّةٌ محدودةٌ تمّ قطعها، وبالتّالي فلا يلزم قطع وانتهاء ما لا يتناهى. (1)

وحاصله أنّ دليلنا مبنيٌّ على ادّعاء وجود بدايةٍ للزّمن، وهذا ادّعاءٌ غيرُ صحيحٍ كما قد مرّ توضــــيحه، فلا يفترض الدّليلُ وجودَ نقطة بدايةٍ ثمّ بين تلك النّقطة إلى الزّمن الحاليّ أزمنةٌ لا نهائيّةٌ، بل الفرض المقصــــود إبطاله بالدّليل -وهو ما انبنى عليه الإلزام بهذا الدّليل لا غير- هو أنّه لا توجد بدايةٌ للزّمن، بمعنى أنّ له أفرادًا لا يحصرها عددٌ، ومع ذلك فهذا الزّمن قد مرّ وانقضى، وهذا يلزمه انقضاء ما لا ينقضي.

أمّا كون كلّ لحظة زمنٍ مفروضةٍ في الماضي قد تمّ قطع ما بينها وبين الزّمن الحاليّ، فهذا لا يُخلّص من لزوم انقضاء الأزمان اللّانهائيّة التي قبلها، فبطل اعتراضه. (2)

هذا، وقد ذكر الإمام الرّازيّ في كتابه 'الأربعين في أصول الدّين' مجموعة أدلّةٍ في بطلان وجود حركةٍ أزليّةٍ (3)، من ضــــمنها قوله: «لو كانت الأدوار الماضــــية غير متناهيةٍ، لكان حدوث اليوم موقوفًا على انقضــاء ما لانهاية له، وانقضــاء ما لانهاية له محالٌ، فيلزم أن يكون حدوث اليوم موقوفًا على شــرطٍ محالٍ، والموقوف على الشّــرط المحال لا يوجد، فكان يلزم أن لا يوجد اليوم، وحيث وجد، علمنا: أنّ الأمور المنقضــــية قبل هذا اليوم متناهيةٌ، فثبت بهذه

---

(1) J.L. Mackie, The Miracle of Theism, p. 93.

(2) وقد اعتمد كذلك الفيلسوف البريطاني Richard Sorabji على نفس الاعتراض السّابق لـMackie، يُنظر:

Richard Sorabji - Time, Creation and the Continuum_ Theories in Antiquity and the Early Middle Ages, p 219.

(3) والحركة من الحوادث، فيكون دليل بطلان حركةٍ أزليّةٍ دليلَ بطلان حوادثَ لا أوّل لها.

البراهين: أن القول بكون الأجسام متحركة في الأزل محال»(1)، وهو قريبٌ ممّا مرّ في 'المطالب العالية'.

وقد انتقده الإمام القرافيّ في شـــرحه للأربعين، قال: «قلنا: لا نســـلّم أنّه على تقدير انقضـــاء ما لا يتناهى يكون حدوثُ اليوم موقوفًا على انقضـــائه، لأنّ أجزاء الزّمان متشـــابهةٌ متماثلةٌ ليس بعضـها شرطًا في البعض، فما من دورةٍ من دورات الأيّام إلّا يجوز أن تكون قبل ما هو قبلها وبعد ما هو بعدها»(2).

والجواب: أنّ مجرّد انقضـــاء ما لا ينقضـــي محالٌ، وهذا لازمٌ للقول بحوادث لا أوّل لها، ســـواءً كان التّرتيب بين أجزاء الزّمان ترتيبًا لازمًا أم لم يكن كذلك، فهذا الاعتراض لا يؤثّر في المحال اللّازم على تقدير انقضاء ما لا ينقضي، فلا يؤثّر.

ثمّ ادّعى كذلك كون هذا الدّليل فيه مصادرةٌ على المطلوب، قال: «سلّمنا أنّه موقوفٌ، لكنّ انقضاء ما لا يتناهى ثلاثة أقسامٍ:

- أحدها باعتبار المستقبل، كنعيم أهل الجنّة، فإنّه غير متناهٍ باعتبار الزّمان المستقبل، فانقضاؤه محالٌ بقيد وصفه بعدم النّهاية.
- وثانيها: إذا فرضـــنا ما لا نهاية له قد وُجد مجتمعًا وطرأ العدم على أفراده فردًا بعد فردٍ، فإنّ انقضاءه بهذا الطّريق محالٌ.
- وثالثها: أن لا يوجد منه إلّا فردٌ دائمًا، وما من فردٍ إلّا وقبله فردٌ دائمًا في الزّمان الماضي، فهذا ممكن الانقضاء عند الخصم، فادّعاء استحالته مصادرةٌ على مذهب الخصم من غير دليلٍ» (3).

---

(1) فخر الدّين الرّازي: الأربعين في أصول الدّين 34/1. وقد أورده الإمام القرافيّ ببعض تغييرٍ، قال: «لو كانت الأدوار الماضية غيرَ متناهيةٍ لكان حدوث اليوم موقوفًا على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محالٌ، فيكون حدوث اليوم موقوفًا على شرطٍ محالٍ، فيكون محالًا، لكنّه وُجد، فلا يكون محالًا» شهاب الدّين القرافي: شرح الأربعين في أصول الدّين ص41.

(2) شهاب الدّين القرافي: شرح الأربعين في أصول الدّين ص41.

(3) شهاب الدّين القرافي: شرح الأربعين في أصول الدّين ص42.

والجواب عنه، أنّ القسم الثّالث هو ما حصل فيه النّزاع، وقولُه: «فهذا ممكن الانقضاء عند الخصم، فادّعاء استحالته مصادرةٌ على مذهب الخصم من غير دليلٍ» غيرُ صحيحٍ، إذ الدّليل هو أنّ القول بتناهي ما يُقدّر غير متناهٍ يلزمه التّناقض كما قد سبق بيان ذلك، وحاصله أنّ ما لا يتناهى ينبغي أن لا يكون له مقدارٌ وحدٌّ يتوقّف عنده ويصل إليه، لأنّ كلّ مُقدَّرٍ فهو محدودٌ متناهٍ، فلو قدّرنا ما لا يتناهى قد تناهى فعلًا فهذا يعني أنّ غير المحدود محدودٌ وأنّ غيرَ المقدّرِ مُقدّرٌ، وهذا تناقضٌ، فادّعاء المصادرة على المطلوب إذًا غير سديدٍ.

وقد ادّعى في الدّليل مصادرةً أيضًا صدرُ 'الدّين الشّيرازيّ'(1)، فقد قال في تقريره لدليل المتكلّمين على استحالة حوادث لا أوّل لها: «الحجّة الثّانية لهم في إثبات حدوث العالم: أنّ الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهيةٍ لزم أن يكون وجودُ كلّ واحدٍ منها يتوقّف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث، وكلّما يتوقّف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محالٌ، ينتج أنّ الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كلٍّ منها محالًا، وبطلان ذلك ظاهرٌ» (2).

وقال في الاعتراض عليه: «والجواب أنّكم ماذا تعنون بهذا التّوقف؟ إن عنيتم به المفهوم المتعارف -وهو الذي يُفرض عند كونه معدومًا أنّه يتوقّف وجوده على كذا- فالممتنع من التّوقّف على غير المتناهي ما يكون الشّيء متوقّفًا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد، وظاهرٌ أنّ الذي لا يكون وجوده إلّا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصحّ وقوعه، فأمّا في الماضي فلم يكن وقتٌ أو حالةٌ كان فيها غير المتناهي الذي يتوقّف عليه حادثٌ معدومًا

---

(1) محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الملّا صدر الدين: فيلسوف شيعيّ، من القائلين بوحدة الوجود، من أهل شيراز، رحل إلى أصبهان وتعلم فيها، وتوفي البصرة وهو متوجه إلى مكة حاجًّا، من مؤلّفاته: الأسفار الأربعة، شرح الهداية للأبهري، أسرار الآيات. يُنظر: الأعلام للزركلي 303/5.

(2) صدر الدّين الشّيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار الإلهية الأربعة 311/7.

فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث، إذ ما من وقتٍ يُفرض إلّا وكان مسبوقًا بما لا يتناهى، ولا يأتي ممّا يتوقّف على حركاتٍ إلّا ويتوقّف على ما لا يتناهى» [1]

هذا الشّطر الأوّل من جوابه، وحاصله تجاهل الدّليل، إذ الدّليل يُقرّر أنّ أسبقيّة الحادث بحوادث لا نهاية لعددها يلزمه كونها محصورةً معدودةً حتّى وقع الفراغ منها، فقوله: «إذ ما من وقتٍ يُفرض إلّا وكان مسبوقًا بما لا يتناهى» ليس فيه إلّا مجرّد الدّعوى التي يُدّعى بطلانها.

ثمّ إنّ التّفريق بين الماضي والمستقبل هنا لا ينفعه، لأنّ ما كان ماضيًا قد كان في زمنٍ من الأزمنة السّابقة مستقبلًا بالنّسبة لما قبله، فلو كان محالًا فكيف وقع وحدث؟

قال: «وإن عنيتم بهذا **التّوقّف** أنّه **لا يقع شيءٌ من الحوادث إلّا بعد ما لا يتناهى** فهو نفس محلّ النّزاع، فإنّ الخصم مذهبه أنّه لا يقع حادثٌ إلّا وتسبقه حوادث لا إلى بدايةٍ، ولا يصحّ وقوعه إلّا هكذا، فكيف يُجعل محلّ النّزاع مثبتًا لنفسه؟ فإنّ جعل محلّ النّزاع مقدّمةً مستعملةً في إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الأوّل، وهو من جملة المغالطات المذكورة في المنطق» [2].

والجواب أنّ المقصود من التّوقّف: أنّ شيئًا ما لا يحصل ويتحقّق إلّا بعد حصول وتحقّق شيءٍ آخر، وهذا المعنى ليس فيه تعرّضٌ لكون المتوقّف عليه منتهيًا أم لا، إلّا أنّه يلزمه ذلك، إذ ما لا نهاية له لا مقدار يحصره يمكن أن يتوقّف عنده ولا يمكن الزّيادة عليه، فمهما قدّرنا أيّ مقدارٍ فينبغي أن يكون داخلًا فيما لا نهاية له، ولا يجوز أن يكون ما لا نهاية له قد فُرغ منه، وإذا كان توقّف شيءٍ ما على ما لا نهاية له يلزمه أن يكون ما لا نهاية له قد انتهى فقد لزم التّناقض.

---

(1) صدر الدّين الشّيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار الإلهية الأربعة 311/7.

(2) صدر الدّين الشّيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار الإلهية الأربعة 311/7.

فالمأخوذ إذًا دليلًا في القضيّة هو لازم التّوقّف، وهو انتهاء المتوقّف عليه، وليس مأخوذًا في التّوقّف نفس المطلوب حتّى يلزم المصادرة على المطلوب. [1]

---

(1) وللشّيخ مصطفى صبري كلامٌ حسنٌ في هذا الموضع، يحسن أن أنقله بتمامه، قاله رحمه الله: «فنحن نستند في إبطال قولكم إلى ما فيه من التّناقض، لا إلى المصادرة على المطلوب. وصاحب "الأسفار" يزعم كأنّنا عندما نفينا حوادث لا نهاية لها في جانب الماضي، أي لا أوّل لها؛ لم نجد متمسّكًا لنا، فتمسّكنا بنفس محلّ النّزاع؛ مع أنّنا قلناك لا يمكن أن تتقدّمنا حوادث غير متناهية، فهذا محلّ النّزاع، ثمّ قلنا: فلو تقدّمتنا حوادث غير متناهيةٍ، لما جاء دورنا في الوجود، وإلّا لزم انتهاء ما لا يتناهى؛ وهو خلفٌ؛ فهل هذا مصادرةٌ على المطلوب؟ فإن تمسّك المجيب بالأمر الواقع –الذي هو مجيء دورنا في الوجود– فالمصادرة تقع من جانبه؛ لأنّ مجيء دورنا لا يدلّ على تقدّم حوادث غير متناهيةٍ علينا؛ بل يدلّ على عدم تقدّمها، كيلا يلزم مُضيُّ أدوار ما لا يتناهى من الحوادث قبله، الذي هو انتهاء ما لا يتناهى؛ والذي هو التّناقض المحال. ومن العجب، أنّه يفرّق بين توقّف وجود الحادث في المستقبل –أي قبل وجوده– على حصول ما لا يتناهى؛ وبين توقّف وجوده في الماضي –أي بعد وجوده– عليه؛ فيسلّم بامتناع وجوده على التّقدير الأوّل، ولا يسلّم بامتناع وجوده على التّقدير الثّاني. والذي تمسّك به في الفرق بين التّقديرين كون الحادث المتوقّف على حصول أمورٍ غير متناهيةٍ معدومًا في الحال على التّقدير الأوّل؛ وموجودًا على التّقدير الثاني. لكنّا إن كنّا نتكلّم على التّقدير الثاني –أي عن الحادث الماضي أو الحالي الموجودين واللّذين سبق وجودَهما وجودُ أمورٍ غير متناهيةٍ– فكلٌّ منهما قد كان قبل وجوده معدومًا، كما في التّقدير الأوّل الذي يسلّم المجيب بامتناعه. فنحن نتكلم عنه ونقول: كيف خرج هذا المعدوم إلى الوجود؟ وكيف جاء دور وجوده، إن كان مجيئه مقدّرًا، بعد وجود أمورٍ غير متناهيةٍ؟ ومن هذا قال الكشميري: «ولا فرق بين المستقبل، والماضي، في خروج الجملة إلى الوجود»؛ كما سبق نقله آنفًا. وأصل الضّلال، في هذا المبحث، عدم معرفة أناسٍ معدودين من العقلاء مثل صاحب "الأسفار" وغيره، أن لا إمكان لخروج ما لا يتناهى إلى الوجود فعلًا، لا مجتمعًا ولا متعاقبًا في الماضي ولا في المستقبل؛ فكلّ ما خرج ويخرج إلى الوجود فهو متناهٍ. وأنت ترى علماء الغرب، يسمون الله تعالى بـ"اللامتناهي"؛ و معنى هذه التّسمية، أن ما سوى الله متناهٍ. فعدم التّناهي في الماضي –الذي هو اللاتناهي فعلًا– خاصٌّ لله تعالى؛ وفي معناه عندنا "القديم"» مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين 3/383–384.

القول بحدوث العالم يلزمه القول بانقضاء دهرٍ لا نهاية له

انتقد ابن رشدٍ في كتابه 'الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة' طريقة المتكلّمين في الاستدلال على العقائد، وأكثر الأحكام التي توصّلوا إليها، وقد ركّز في ذلك على مسألة حدوث العالم ووجوب انقطاع سلسلة الحوادث في الماضي، وممّا ذكره في الاعتراض على دليلهم فيها قولُه: «... وأيضًا، هذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلّق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له، إذ **كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له**، فهي لا تتعلّق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلّا بعد انقضاء دهرٍ لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي، فيجب ألّا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهرٌ لا نهاية له، وذلك ممتنعٌ، وهذا هو بعينه برهان المتكلّمين الذين اعتمدوه في حدوث دورات الفلك» (1)

وحاصل هذا قلب الدّليل على المتكلّمين، فكما أنّ المتكلّمين قالوا بأنّ ثبوت حوادث لا أوّل لها يلزمه انقضاء ما لا ينقضي، فادّعى ابن رشدٍ أنّ ثبوت أوّلٍ للحوادث يلزمه انقضاء ما لا ينقضي كذلك، إذ مدّة انعدامها لا نهاية لها، فإذا ابتدأ حدوث الحوادث فقد انقضى دهرٌ وزمنٌ لا نهاية له.

وهذا القلب ظاهر البُطلان لما تقدّم فيما سبق أنّ الزّمان هو مجرّد اعتبارٍ عقليّ يُفرض من لِحاظ الحوادث، فلا يوجد قبل الحوادث زمنٌ حتّى ينقضي، فإلزام ابن رشدٍ المتكلّمين بانقضاء زمنٍ لا نهاية له لا يجري على قواعدهم، بل يلزم من قال بحوادث لا أوّل لها، وأمّا من نفى ثبوت الحوادث في الأزل، فإنّه يلزمه نفي الزّمن أزلًا، فالزّمن يصحّ اعتباره مع حدوث العالم، وليس له تحقّقٌ مستقلٌّ عن وجود العالم.

ويقرب ممّا سبق قوله: «وأيضًا، فإنّ الزّمان من الأعراض، ويعسر تصوّر حدوثه، وذلك أنّ كلّ حادثٍ فيجب أن يتقدّمه العدم بزمانٍ، فإنّ تقدّم الشّيء على الشّيء لا يُتصوّر إلّا من قِبَل الزّمان» (2).

---

(1) ابن رشدٍ: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ص104.

(2) ابن رشدٍ: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ص108.

وهو كذلك ظاهر البطلان، إذ الزّمن ليس عرضًا مستقلّ الوجود، بل لا يحصل اعتبار هذا العرض إلّا من انتزاعه من حوادث موجودةٍ فعلًا، فلا يصحّ القول إذًا بأنّ الحادث ينبغي أن يسبقه زمنٌ، فهذا ليس إلّا حكمَ الوهم، وحصر التّقدّم في التّقدّم بالزّمن مجرّد ادّعاءٍ.

فعل الله يجب ألّا يتراخى عن وجوده

اعترض الإمام أبو حامدٍ الغزاليّ (505 هـ) في كتابه 'تهافت الفلاسفة' على الفلاسفة في عشرين مسألةً، افتتحها بمسألة أزليّة العالم، ومن ضمن الأدلّة التي ذكرها في وجوب حدوث العالم واستحالة قِدَمِه دليلُ استحالة تسلسل الحوادث لا إلى أوّلٍ، فعارضه ابن رشدٍ بمجموعةٍ من الاعتراضات، منها: زعمه بأنّ وجود العالم يجب أن يكون لازمًا لوجود الله غير متراخٍ عنه، فمهما كان وجود الله قديمًا فيجب أن يكون العالم قديمًا.

قال ابن رشدٍ: «لكن القوم [يعني: الفلاسفة] لما أدّاهم البرهان إلى أنّ هاهنا مبدأً متحرّكًا أزليًّا ليس لوجوده ابتداءٌ ولا انتهاءٌ، وأنّ **فعله يجب أن يكون غير متراخٍ عن وجوده،** لزم عندهم أن لا يكون لفعله مبدأٌ كالحال في وجوده، وإلّا كان فعله ممكنًا لا ضروريًّا، فلم يكن مبدأً أوّلًا، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأٌ، كالحال في وجوده» (1)

وكلام ابن رشدٍ هنا هو معارضة دليل استحالة التّسلسل بدليل الفلاسفة على قِدَم العالم، وحاصل هذا الدّليل أنّ مبدأ الموجودات الواجب يستحيل منه صدور الفِعل الحادث، وإلّا لكان يقوم به سببٌ حادثٌ أدّى إلى صدور ذلك الحادث منه، ويستحيل قيام الحادث بذات الواجب، وإلّا لكان ممكنًا، فالواجب على هذا إذًا أن يكون صدور العالم منه لا عن اختيارٍ، بل وجود العالم يُلازم وجود الله. وهذا الدّليل مبنيٌّ على استحالة صدور حادثٍ من قديمٍ، وقد سبق الكلام عن هذه المسألة تحت عنوان "هل يمكن صدور حادثٍ عن قديمٍ؟".

أمّا ما ادّعاه ابن رشدٍ من أنّ 'فعل' المبدأ الأزليّ يجب أن يكون غير متراخٍ عن وجوده، فذلك ممّا لا يُعقل، إذ الفِعل بالإيجاد لا يكون إلّا بالتّأثير في المفعول الموجَد، والتّأثير فيه لا يكون حال كونه أصلًا موجودًا، بل ينبغي أن يكون المفعولُ مسبوقًا بالقصد إلى الفعل، وذلك القصد لا يكون إلّا حين كون المفعول معدومًا، أو في نفس حال الوجود، وعلى هذا فلا يُعقل مفعولٌ قديمٌ.

---

(1) ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص126.

وقوله: «وإلّا كان فعله ممكنًا لا ضروريًّا» كون الفعل ممكنًا هو المتمشّي مع كونه صادرًا عن غيره، إذ الضّروريُّ الواجب يستقلّ بالوجود ولا يتوقّف على غيره، فكان الواجب على ابن رشدٍ أن يحكم بفساد القول بقدم العالم، لا أن يستمرّ على اعتقاد قدمه ويضيف إلى ذلك الادّعاء بأنّ العالم ضروريٌّ.

ثمّ مجرّد إمكان الفعل لا يلزمه إمكان الذّات الواجبة التي صدر عنها الفِعل مهما قلنا بالإرادة القديمة، وتفصيل ذلك في كتاب "التّهافت".

وجواب ابن رشدٍ الذي ذكره مبنيٌّ على قواعد الفلاسفة في إنكار فعل الله، ونحن لا نقبل منهم مجرّد إطلاق لفظ 'الفعل' مع التّصريح بنفي معناه.

وهذه المعارضة هنا غيرُ كافيةٍ، إذ مهما كان التّسلسل محالًا فلا يصحّ دعوى عدم بداية 'أفعال' الله.

قال ابن رشدٍ بعد الكلام السّابق: «وإذا كان ذلك كذلك، لزم ضرورةً أن لا يكون واحدٌ من أفعاله الأُولَى شرطًا في وجود الثّاني، لأنّ كلّ واحدٍ منهما هو غير فاعلٍ بالذّات، وكون بعضها قبل بعضٍ هو بالعرض، فجوّزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذّات، بل لزم أن يكون هذا النّوع ممّا لا نهاية له أمرًا ضروريًّا تابعًا لوجود مبدأٍ أوّلٍ أزليّ» (1)

يعتمد ابن رشدٍ في كلامه السّابق على التّفريق بين التّسلسل في الشّروط (وهي أجزاءٌ من العلّة) وبين التّسلسل في مفعولاتٍ ليس بعضُها شرطًا في البعض، إلّا أنّ هذا التّفريق لا ينفعه، فدليل بُطلان التّسلسل كما يجري على تسلسل العلل والمفعولات التي بعضها شرطٌ في بعضٍ، يجري كذلك على المعلولات التي يكون التّرتيب بينها عرضيًّا لا ذاتيًّا، إذ يلزم على كليهما محالٌ وهو: انتهاء ما لا يتناهى، أو: فراغ ما لا يفرغ، أو: انقضاء ما لا ينقضي، وهذا تناقضٌ، وكون هذا التّناهي هو تناهٍ لما لا نهاية له بالعرض أو بالذّات لا يؤثّر في كونه تناقضًا، فلا ينفع ابن رشدٍ إذًا هذا التّفريق.

أمّا كون هذا التّسلسل ضروريًّا لوجود الأوّل الأزليّ، فهذا لا يتمشّى إلّا مع مذهبه في قدم العالم وكون العالم صادرًا عن الله بالتّعليل لا بالاختيار كما ذكرتُ، ونقاش هذه المسألة

---

(1) ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص126.

ليس هنا محلّه، ومذهب متكلّمي الإســلام وما جاءت به الشّــريعة أنّ الله فاعلٌ بالاختيار لا موجِبٌ وعلّةٌ للعالم. (1)

قال ابن رشـدٍ: «وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتّصلة بل وفي الأشياء التي يظنّ بها أنّ المتقدّم سبب المتأخّر، مثل الإنسان الذي يولد له إنسانٌ مثله، وهذا النّحو ممّا لا نهاية له ليس له عندهم مبدأٌ ولا منتهى، ولذلك ليس يصـدق على شـيءٍ منه أنّه قد انقضـى ولا أنّه قد دخل في الوجود والزّمان الماضـي، لأنّ كلّ ما انقضـى فقد ابتدأ، وما لم يبتدئ فلا ينقضي» (2).

والجواب: لمَ لا يصدق عليه أنّه قد انقضى ودخل في الوجود والزّمان الماضي؟ وهل هذا إلّا مجرّد مناكرةٍ للضّـــرورة؟ إذا لم تكن هذه الأفراد التي لا نهاية لها لم تدخل في الوجود والزّمن الماضي، فكيف كان تحقّقها؟ ومتى كان حصولها إذًا؟ لا شـكّ أنّ الأقرب إلى العقل والبداهة وإلى النّظر أن نقول: لما وُجِدت الحوادث اليوميّة التي نعاينها فإنّ ما ســبقها قد تحقّق وجوده في الزّمان الماضي وانقضى، وما كان كذلك فله بدايةٌ. فبدلًا من أن يشكّك ابن رشدٍ في كون

---

(1) إلّا أنّ ابن رشدٍ لا يقنع كذلك بالأدلّة النّقليّة في هذا المقام، لأنّ الشّريعة عنده موجّهةٌ إلى العوامّ، ولا مانع عنده من تقرير الباطل عند العوامّ، كما نصّ على ذلك في أكثر من كتابٍ له، وممّا ذكره في ذلك قوله: «الشّريعة قسمان: ظاهرٌ ومؤوّلٌ، الظّاهر منها هو فرض الجمهور، والمؤوّل فرض العلماء» ابن رشدٍ: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ص99، وقال أيضًا مقرّرًا نِسبيّة الكُفر واختلاف العقائد الواجبة في حقّ النّاس: «وههنا أيضًا ظاهرٌ يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إيّاه على ظاهره كفرٌ، وتأويلُ غيرِ أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفرٌ في حقّهم أو بدعةٌ» ابن رشدٍ: فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال ص46، **وفوق** ادّعائه أنّ ما يسمّيهم بالعوامّ ينبغي أن يعتقدوا الظّواهر وأنّهم يكفرون بمخالفتها، وأنّ العلماء ينبغي عليهم تأويل ظواهر الشّرع، **فقد** ادّعى أنّ إفشاء التّأويل إلى العوامّ كفرٌ، قال: «وأمّا من كان من غير أهل العلم، فالواجب عليه حملها على ظاهرها، وتأويلها في حقّه كفرٌ، لأنّه يؤدّي إلى الكُفر ... فمن أفشاه له من أهل التّأويل فقد دعاه إلى الكُفر، والدّاعي إلى الكفر كافرٌ» ابن رشدٍ: فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال 48، وإنّما نقلت هذا الكلام عن ابن رشدٍ ليعلم القارئ شيئًا من مذهبه الذي يدعو إليه، ولا يغترّ بمجرّد شهرته.

(2) ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص126.

هذه الحوادث لا بداية لها، شــكّك في كونها لم تنقض، مع أنّ كون الحوادث لا بداية لها قولٌ مشــكلٌ لا يتماشــى مع الإقرار بكون الله فاعلًا بالاختيار ولا مع كون العالم مبتدأ الخلق من الله، والقول بقطع سلسلة الحوادث في الماضي قريبٌ إلى البداهة والضّرورة، إلّا أنّ ابن رشدٍ يكتفي في أكثر اعتراضــاته على المتكلّمين بالتّشــكيك وادّعاء عدم البرهانيّة (1)، وبادّعاء الضّرورة والذّوق العقليّ فيما يدّعيه تارةً أخرى (2).

---

(1) من ذلك مثلًا ما ذكره في 'الكشف' بقوله: «إلى ما في هذا كلّه من التّشعيب والشّكوك العويصة» ص105، «وهذه كلّها شكوكٌ عويصةٌ» ص109، «ومع ذلك فهي طريقةٌ غير برهانيّةٍ ولا مفضيةٍ بيقينٍ إلى وجود الباري سبحانه» ص103، «هذه الطّريقة ليست برهانيّةً صناعيّةً ولا شرعيّةً» ص111، ومثله كثيرٌ من التّهويلات التي لا حقيقة لها.

(2) ومن ذلك أنّ الإمام أبا حامدٍ الغزالي عارض الفلاسفة في كتابه 'تهافت الفلاسفة' في ادّعائهم ضرورة ثبوت قولٍ نظريٍّ في محلّ الخلاف دون ذكر أيّ دليلٍ عليه بأنّ خصمهم يمكن أن يدّعي ضرورة بطلانه ولا يستطيعون الانفصال عن ذلك، فأجابه ابن رشدٍ بقوله: «والجواب في هذا أن يُقال: إنّ الذي ندّعي أنّه معلومٌ بالضّرورة، هو في نفسه كذلك، والذي تدّعون أنتم أنّ بطلانه معروفٌ بالضّرورة ليس كما تدّعونه، وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه إلّا بالذّوق» ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص131، وهذا الكلام في غاية السّقوط والتّهافت.

ما له مبدأٌ فله نهايةٌ، وما ليس له نهايةٌ فليس له مبدأٌ

وهذا الاعتراض ذكره ابن رشدٍ كذلك، قال: «وذلك أيضًا بيّنٌ من كون المبدأ والنّهاية من المضاف، ولذلك يلزم من قال إنّه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل ألّا يضع لها مبدأً، لأنّ **ما له مبدأٌ فله نهايةٌ، وما ليس له نهايةٌ فليس له مبدأٌ**، وكذلك الأمر في الأوّل والآخر، أعني ما له أوّلٌ فله آخر، وما لا أوّل له فلا آخر له، وما لا آخر له فلا انقضاء لجزءٍ من أجزائه بالحقيقة، ولا مبدأ لجزءٍ من أجزائه بالحقيقة، وما لا مبدأ لجزءٍ من أجزائه فلا انقضاء له» (1)

يقرّر ابن رشدٍ في الكلام السّابق استلزام افتتاحيّة الوجود لنهايته، مكتفيًا بمجرّد الادّعاء، وهذا لا يفيده، إذ المقام مقام استدلالٍ ومحاجّةٍ، ولا يجوز منه أن يكتفي بمجرّد الادّعاء ههنا، فما ذكره ممنوعٌ، والذي ندّعيه هو أنّ افتتاح الوجود –وهو المعبّر عنه بالحدوث، أي: كون الموجود مسبوقًا بعدم نفسه– لا تعلّق له بوجوب النّهاية، بل غاية ما يستلزمه هو إمكان النّهاية والفناء، لأنّ ما كان لوجوده بدايةٌ فإنّه لا يكون إلّا ممكنًا، ولا يكون واجبًا ضروريّ الوجود، إذ الواجب وجوده ذاتيٌّ قديمٌ ضروريٌّ يستحيل أن يجوز عليه العدم أصلًا لا سابقًا ولا لاحقًا، فلمّا كان للحادث بدايةٌ لم يجز أن يكون واجبًا، بل وجب أن يكون ممكنًا أي: لا ضرورة في وجوده ولا ضرورة في عدمه، ومجرّد هذا المعنى لا يستلزم كونه ضروريّ العدم فيما يُستقبل من الزّمان كما هو واضحٌ بأدنى نظرٍ.

نعم، قوله أنّ 'ما لا أوّل له فلا آخر له' مسلّمٌ، إذ ما لا أوّل له لا يكون إلّا قديمًا واجبًا، والواجب لا يقبل العدم لا أزلًا ولا أبدًا، فلا يجوز أن يكون له آخرٌ، واستلزام عدم الأوّليّة لعدم الآخريّة يلزم منه استلزام الآخريّة للأوّليّة (إذ انتفاء اللّازم –وهو هنا عدم الآخريّة– يلزمه انتفاء الملزوم –وهو هنا عدم الأوّليّة–)، ولا يلزم منه استلزام الأوّليّة للآخريّة (إذ انتفاء الملزوم لا يلزمه انتفاء اللّازم).

ومعارضة ابن رشدٍ هذه التي ذكرها هنا مبناها على مجرّد الاشتراك في اللّفظ بين العبارتين، وهذا لا يستلزم شيئًا.

(1) ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص128.

قال ابن رشدٍ: «ولذا، إذا سأل المتكلّمون الفلاسفة: هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة؟ كان جوابهم أنّها لم تنقض، لأنّ من وضعهم أنّها لا أوّل لها، فلا انقضاء لها، فإيهام المتكلّمين أنّ الفلاسفة يسلّمون انقضاءه ليس بصحيحٍ، لأنّه لا ينقضي عندهم إلّا ما ابتدأ» (1).

الحركة من الأعراض السّيّالة، أي من الأعراض التي تنقضي شيئًا فشيئًا، وحقيقتها لا تُتصوّر إلّا بين الآنات المختلفة، ففي كلّ آنٍ توجد حركةٌ جديدةٌ غير الحركة المتقرّرة في الآن السّابق عليها، فحقيقة الحركة تقتضي كونها متقضّيةً على الاستمرار متجدّدة الحصول، فمن غير المعقول القول بأنّها لا تنقضي.

(1) ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص128.

استحالة حوادث لا أوّل لها منقوضٌ بالإمكان الأزلي

قرّر الإمام الغزاليّ في 'تهافت الفلاسفة' اعتراضًا للفلاسفة على حدوث العالم وصدوره عن الله بالاختيار، حاصـــله أنّ الله قبل خلق العالم كان قادرًا على الخلق، فإمّا أن يكون ترك الخلق مدّةً متناهيةً فيلزم تناهيه للزوم وجود بدايةٍ لقدرته، وإمّا أن يكون تركَ الخلقَ مدّةً غير متناهيةٍ فيلزم انقضاء مدّةٍ لا نهاية لها، وهذا انقضاء ما لا ينقضي، وهو نفس ما اعترض به المتكلّمون على الفلاسفة. (1)

ثمّ أجاب عنه بأنّ المدّة والزّمان حادثةٌ بحدوث العالم، فليس يوجد زمنٌ متحقّقٌ حالَ عدم العالم، بل كان الله ولا عالمَ، فعلى هذا يبطل النّقض بانتهاء أزمنةٍ لا نهاية لها في الماضي، إذ لا زمان حال عدم العالم. هذا حاصل جواب الغزاليّ على سؤال الفلاسفة الذي أورده.

قال ابن رشــدٍ في معارضــة كلام الإمام الغزاليّ: «حدوث الزّمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه أبعدَ من الآن الذي نحن فيه أو ليس يمكن ذلك؟ فإن قالوا: ليس يمكن ذلك، فقد جعلوا مقدارًا محدودًا لا يقدر الصّانع أكثر منه، وهذا شنيعٌ ومستحيلٌ عندهم، وإن قالوا: إنّه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الطّرف المخلوق، قيل: وهل يمكن في ذلك الطّرف الثّاني أن يكون طرفٌ أبعد منه؟ فإن قالوا نعم –ولا بدّ لهم من ذلك– قيل: فههنا إمكان حدوث مقادير من الزّمان لا نهاية لها، ويلزمكم أن يكون انقضــــاؤها –على قولكم في الدّورات– شـرطًا في حدوث المقدار الزّمانيّ الموجود منها، وإن قلتم: إنّ ما لا نهاية له لا ينقضـــي، فما ألزمتم خصـــومكم في الدّورات **ألزموكم في إمكان** مقادير الأزمنة الحادثة ... فإن كان يستحيل قبل وجود الدّورة الحاضـرة وجود دوراتٍ لا نهاية لها، فيستحيل وجود إمكان دوراتٍ لا نهاية لها» (2).

وحاصل هذا الكلام أنّ ابن رشـدٍ وجّه النّقض بإمكان حدوث مقادير لا نهاية لها بناءً على تجويز أن يكون طرف حدوث العالم أبعد عنّا ممّا هو عليه الآن، أي: إذا قلنا مثلًا بأنّ بيننا وبين حدوث العالم مقدار 13 مليار سنة، فإنّه يمكن أن يكون 130 مليار سنة، ويمكن

(1) يُنظر: أبو حامدٍ الغزاليّ: تهافت الفلاسفة ص101.

(2) ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص136.

أن يكون 1300 مليار سنة، وهكذا لا إلى بدايةٍ، فينتج أنّه يمكن أن تحصل مقادير لا نهاية لها، وهذا مخالفٌ لقول المتكلّمين.

والجواب عنه: أنّ تجويزنا لكون المدّة والزّمان بيننا وبين طرف العالم أبعد ممّا هو عليه الآن، دون التّوقّف عند حدٍّ لا يمكن تجويز حدٍّ أعلى منه لا يقدح في أوّليّة العالم والزّمان، وذلك لأنّ هذا التّجويز مشـــروطٌ بحدوث العالم، وكلّ مقدارٍ نجوّزه إنّما هو مقدارٌ منتهٍ، ولم يحصـل في الواقع من هذه المقادير المجوّزة إلّا مقدارٌ واحدٌ، وهذا كما هو ظاهرٌ بعيدٌ كلّ البعد عن تجويز كون الحوادث لا أوّل لهـا، بـل هنـا التّجويز هو لأوّليّةٍ للحوادث تُخـالف الأوّليّة الحاصـــلة لها الآن، ثمّ هذا الحكم بالجواز ليس شـيئًا موجودًا يتقضّـــى، فإلزامه التّقضّـــي في الإمكانات لا معنى له، إذ ليس حدوث العالم مشـــروطًا بنفاذ هذه الإمكانات، فلم يكن لإلزامه معنًى.

ثمّ إنّ مـا يجوّزه المتكلّمون هو أزليّة حدوث العالم فيما لا يزال، أي أنّ الأزل ظرفٌ لإمكان حدوث العالم في غير الأزل، وهذا كما هو بيّنٌ لا يلزم منه القول بإمكان أزليّة العالم، ففرقٌ بين أزليّة الإمكان وإمكان الأزليّة، وابن رشدٍ لم يفرّق بينهما في كلامه وأوهم كون الأوّل يستلزم الثّاني، وذلك غير صحيحٍ.

ثمّ قول ابن رشـدٍ: «فإن كان يسـتحيل قبل وجود الدّورة الحاضـرة وجود دوراتٍ لا نهاية لها، فيســـتحيل وجود إمكـان دوراتٍ لا نهاية لها» كـان الأليق –حتّى يكون متوجّهًا– أن يكون: فإن كان يسـتحيل قبل وجود الدّورة الحاضـرة **حدوث** دوراتٍ لا نهاية لها، فيسـتحيل **انقضاء** إمكان دوراتٍ لا نهاية لها، وذلك أنّ دليل استحالة تسلسل الحركات إنّما كان لأجل انقضـاء ما لا ينقضـي، لكنّ إجراء الكلام على هذا الوجه لا ينفعه كذلك، إذ وجود الحادث ليس مشـــروطًا بانقضـــاء إمكانه الذي كان متحقّقًا قبله، بل هو مشـــروطٌ بتحقق الإمكان دائمًا.

الحُكم على الممكنات بالإمكان يلزمه قِدم جِنسها

قرّر الإمام الغزاليّ للفلاسفة شبهةً حاصلها أنّ الحوادث إن كانت ممكنة الوجود فالإمكان محتاجٌ إلى محلٍّ ومادّةٍ يصدق عليها الوصف بالإمكان، وإذا كان إمكان الحوادث أزليًّا فالحوادث أزليّةٌ. (1) وأجاب عن ذلك بما حاصله أنّ الوجوب والاستحالة والإمكان «قضايا عقليّةٌ لا تحتاج إلى موجودٍ حتّى تجعل وصفًا له» (2) ودلّل على ذلك بأنّا نحكم على المستحيلات -كشريك الباري- بالاستحالة ولا مادّة موجودة لها، ونحكم على الأعراض كذلك بالإمكان.

وقد اكتفى ابن رشدٍ في اعتراضه على كلام الإمام الغزاليّ السّابق بادّعاء كون الإمكان يستدعي مادّةً موجودةً بمجرّد ادّعاء كون هذا الأمر بيّنًا، وهو في أكثر موضعٍ من كتابه الذي عقده في الرّدّ على الإمام الغزاليّ يركن إلى مجرّد ادّعاء الضّرورة العقليّة في بعض الأحكام التي يُطلقها في محلّ النّزاع، ويدّعي أن إدراك ضرورتها لا يكون إلّا بالذّوق ولا يحصل إلّا للفلاسفة أصحاب الفطرة الفائقة(3)، وهذه الطّريقة لا يليق استعمالها بمن يدّعي البرهان والنّظر العقليّ، بل هي محض الوهم عند التّحقيق، حتّى إنّ الكثير من الأحكام التي ادّعى هؤلاء الفلاسفة ضرورتها أو كونها مؤيّدةً بالبراهين التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها قد تبيّن أنّها محض الأوهام، كالحكم بثبوت أفلاكٍ تدوّر الكواكب، وأنّ هذه الأفلاك حيواناتٌ، وأنّها تتسبّب في الحوادث الحاصلة على الأرض، وأنّ الأجرام العلويّة مخالفةٌ بحقيقتها لأجسام الأرض، وأنّ العالم يستحيل أن يكون أكبر من مقداره الحاليّ ولا أصغر منه، فلا يجوز مثلًا على الشّمس أن ينقص مقدارها (تذبل)، وغير ذلك ممّا ذكره ابن رشدٍ في كتابه،

---

(1) أبو حامدٍ الغزاليّ: تهافت الفلاسفة ص119.

(2) أبو حامدٍ الغزاليّ: تهافت الفلاسفة ص120.

(3) من ذلك مثلًا قوله: «إنّ الذي ندّعي أنّه معلومٌ بالضّرورة هو في نفسه كذلك، والذي تدّعون أنتم بطلانه معروفًا بالضّرورة ليس كما تدّعونه، وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه إلّا بالذّوق» ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص131، وقوله: «...ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلّا من نظر في كتبهم على الشّروط التي وضعوها، مع فطرةٍ فائقةٍ ومعلّمٍ عارفٍ» ابن رشدٍ: تهافت التّهافت ص188.

فكلّ هذا قد تبيّن بُطلانه بالأدلّة الحسـّـيّة المتكاثرة -بعدما كان بعضــه متبيّنًا بُطلانه بالأدلّة العقليّة- في هذا العصر.

انقضاء ما لا نهاية له محالٌ، وأمّا انقضاء ما لا بداية له ففيه نزاعٌ

ذكر ابنُ تيميّة خلال مناقشـــته لأدلّة الإمام الرّازي التي ذكرها في كتابه "الأربعين في أصول الدّين" على استحالة التّسلسل اعتراضًا على الدّليل، حاصله إعادة تفسير لفظ "ما لا يتناهى" حتّى لا يفيد المقصــود، وســأنقل هنا كلام الإمام الرّازيّ في كتابه المذكور، ثمّ أعقّبه باعتراض ابن تيميّة على الدّليل، ثمّ أناقشه.

قال الإمام الرّازيّ –ضمن براهين استحالة كون الأجسام متحرّكةً في الأزل–: «البرهان السّـادس: لو كانت الأدوار الماضـية غير متناهيةٍ، لكان حدوث اليوم موقوفًا على انقضـاء ما لانهاية له، **وانقضاءُ ما لانهاية له محالٌ**، فيلزم أن يكون حدوث اليوم موقوفًا على شرطٍ محالٍ، والموقوفُ على الشّـرط المحال، لا يوجدُ، فكان يلزم أن لا يوجد اليوم، وحيث وُجِد، علمنا أنّ الأمور المنقضية قبل هذا اليوم متناهيةٌ» (1).

وقد اعتمد ابن تيمية في الاعتراض على هذا الدّليل على ما ذكره الأرمويّ في "لباب الأربعين" (2)، قال: «قال الأرموي: ولقائلٍ أن يقول: انقضــــاء ما لا نهاية له محالٌ، وأمّا انقضاء ما لا بداية له ففيه نزاعٌ»(3).

ثمّ شرع في بيان وجه الاعتراض: «ولفظ "ما لا يتناهى" فيه إجمالٌ:

فقد يُعنى به ما لا يتناهى في المستقبل من جهة آخره فإذا قيل: "إنّ هذا ينقضي" كان ذلك جمعًا بين النّقيضين.

وقد يُعنى به: "ما لا بداية له"، وهو ينازع في إمكان ذلك، لأنّه حينئذ يكون له نهايةٌ بلا بدايةٍ وكأنّه يقول: "ما له نهايةٌ فلا بدّ له من بدايةٍ"، ومنازعوه (4) يقولون: هذا مسـلّمٌ في

---

(1) فخر الدّين الرّازي: الأربعين في أصول الدّين 34/1.

(2) سراج الدّين الأرموي: لباب الأربعين ص47.

(3) ابن تيميّة: درء تعارض العقل والنّقل 371/2. وقد ذكر الآمديّ كذلك هذا الاعتراض، قال: «الطّريق الرّابع: أنّه لو وُجِد عللٌ ومعلوماتٌ لا نهاية لها، فما من وقتٍ يُقدّر إلّا والعلل والمعلولات منتهيةٌ إليه، وانتهاء ما لا يتناهى محالٌ، وهو غيرُ سديدٍ أيضًا، فإنّ الانتهاء من أحد الطّرفين –وهو الأخير– وإن سلّمه الخصم فلا يوجب النّهاية في الطّرف الآخر» أبكار الأفكار 232/1.

(4) وكثيرًا ما يُبهم ابنُ تيمية المعترضَ، وهو يقصد نفسه.

الأشـخاص، فكلّ شـخصٍ ينتهي فلا بدّ له من مبدأٍ، إذ لو لم يكن له مبدأٌ لكان قديمًا، وما وجب قِدَمُه امتنع عدمُه كما ســيأتي، وينازعونه في النّوع ويقولون: يمكن أن يُقال: إنّ الله لم يزل يفعل شيئًا بعد شيءٍ» [1]

والجواب: أنّ المقصـود من 'ما لا يتناهى' في الدّليل هو: ما ليس له حدٌّ ومقدارٌ يكون انتهاؤه عنده، وذلك أنّا نعقل الحوادث الماضـية على حالين: إمّا أن يكون لها مقدارٌ معيّنٌ لا تزيد عليه فتكون محدودةً منتهيةً، وإمّا ألّا يكون لها مقدارٌ يضـبطها، بل كلّ مقدارٍ يُفرض لها فيُمكن الزّيادة عليه دون الوصول إلى مقدارٍ معيّنٍ يكون نهايةً لكمّيّتها.

ونظم الدّليل حينها يكون هكذا: لو كانت الحوادث الماضية غير محدودةٍ بمقدارٍ معيّنٍ، لكان حدوث اليوم موقوفًا على تناهي ما لا مقدار له، وانقضــاءُ ما لا مقدار له محالٌ، إذ الانقضاء لا يكون إلّا للمحدود، إذ غيرُ المحدود ليس له حدٌّ ينقضي عنده.

وعلى فرض عدم محدوديّة الحوادث وتقدّرها بمقدارٍ معيّنٍ: مهما مرّت مجموعةٌ محدودةٌ من الحوادث (ولا يوجد حدٌّ ينتهي عنده هذا المقدار) لم يصدق قولنا: مرّ مقدارٌ لا نهائيٌّ من الحوادث.

والدّليل بناءً على هذا صـحيحٌ، و'ما لا يتناهى' شـاملٌ على هذا ما لا يتناهى في الماضـي أو في المسـتقبل، فحوادث لا أوّل لها تدخل في اللّاتناهي في جانب الماضـي (أي: اللّابداية)، وأمّا في المستقبل، فمهما قدّرنا مقدارًا معيّنًا من الحوادث جاز أن نقدّر أكثر منه، فـالحوادث يجوز تعـاقبهـا إذًا في المســتقبل، لكن مع ذلـك مـا وُجد منهـا فعلًا فهو متنـاهٍ، فالممكنات التي حصلت ووُجدت متناهيةٌ، وما يُقدّر أن توجد غيرُ متناهيةٍ.

فالحاصل إذًا أنّ ما ذكره ابن تيميّة في تصوير الدّليل غيرُ صحيحٍ، وغيرُ مرادٍ.

ومذهب ابنُ تيميّة الذي يريد نصرته باعتراضـه على دليل الرّازيّ هو أنّ العالم المشـاهد حادثٌ، إلّا أنّه قديم النّوع، ومعنى ذلك أنّ هذا العالم الموجود الآن كلّه حادثٌ، لكلّ فردٍ من أفراده بدايةٌ، لكن قد سـبقه عالمٌ آخر حادثٌ، وقبل ذلك العالمِ عالمٌ آخر، وهكذا لا إلى بدايةٍ، فنوع العالمِ قديمٌ، إلّا أنّ أفراده حادثةٌ، أي أنّ كلّ عالمٍ من هذا العوالم له أوّلٌ وبدايةٌ.

---

(1) ابن تيميّة: درء تعارض العقل والنّقل 371/2.

وقد قال بذلك لقوله بعدم إمكان صـــدور الحادث عن القديم، بل كلّ حادثٍ فإنّما يصـدر بسـبب حدوث إرادةٍ في ذات الله تعالى، وهكذا تتسـلسـل الإرادات الحادثة، فالله لا يفعل شيئًا إلّا إذا أحدث شيئًا في نفسه وذاته.

كما قد قال بتسـلسـل حدوث العوالم لقوله بوجوبِ نوع الفعل على الله لكونه كمالًا له، فالله تعالى ليس له أن يترك أن يفعل، بل يجب عليه أن يفعل شـيئًا ما ولا يجوز عليه أن يترك جميع الأفعال ولا يخلق شـيئًا -لا في الماضـي ولا في المسـتقبل-، وعلى هذا فتتسـلسـل مفعولات الله القائمة بغير ذاته كذلك. (1)

وقد قرّر مذهبه في مواضـع متعدّدةٍ من كتبه، يحسـن نقل بعضـها لنتبيّن مذهبه، وفيما يلي نقلٌ لبعض المواضع منها(2):

قال ابن تيميّة: «... بل يلزم منه التّسلسل المتعاقب في الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادثٌ، وقبل ذلك الحادث حادثٌ، وهذا جائزٌ عندهم وعند أئمّة المسـلمين، وعلى هذا: فيجوز أن يكون كلّ ما في العالم حادثًا، مع التزام هذا التّسلسل الذي يجوّزونه»(3).

وقال: «إن أريد به أن يحدث قبل كلّ حادثٍ حادثٌ وهلم جرًّا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوّزونه»(4).

وقال كذلك: «... وإنما هو [التّسلسل] محال مطلقًا عند من يقول بامتناع حوادث لا أوّل لها من أهل الكلام، وليس هو ممتنعًا مطلقًا عند الفلاســـفة بل ولا عند أئمّة أهل الملل كالسّـلف والأئمّة الذين يقولون إنّ الله لم يزل متكلّمًا إذا شـاء، ويقولون إنّ الفعل من لوازم الحياة فإنّ كلّ حيٍّ فعّالٌ»(5).

---

(1) يُنظر: سعيد فودة: الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية ص289.

(2) وذلك أنّ بعض النّاس -من باب إحسان الظّنّ، وعدم القراءة والبحث- يدّعي أنّه لا يقول بذلك، مع كون هذه المسألة مشهورةً ومنتشرةً في جملةٍ من كتبه ورسائله.

(3) ابن تيميّة: درء تعارض العقل والنّقل 365/1.

(4) ابن تيميّة: درء تعارض العقل والنّقل 366/1.

(5) ابن تيميّة: الصّفديّة 52/1.

وهذا الذي ذكره ابن تيميّة أنّه من لوازم الحياة هو في أفعال الله الحادثة القائمة بذاته على رأيه، والمتكلّمون من الأشـــعريّة والمعتزلة والشّـــيعة (1) ينفون هذا، لقولهم بأنّ ما قام به الحوادث فهو حادثٌ، وذلك أنّ ما يقوم به الحوادث التي لا نهاية لها لا يســـبقها في الوجود، وما لا يسبق الحادث حادثٌ، ويستحيل أن تكون الحوادث لا نهاية لها(2).

وممّا ينبغي التّنبّه إليه كذلك أنّ قول ابن تيميّة عن التّسلسل أنّه «جائزٌ» إنّما يقصد به الإمكان العامّ –أي: عدم الاستحالة–، وذلك صادقٌ بالوجوب وبالإمكان بالمعنى الأخصّ (وهو عدم الوجوب وعدم الاستحالة)، فعلى هذا لا يمكن التّمسّك بمجرّد تصريحه بجواز ذلك أنّه لا يقول بوجوبه، بل سيتّضح من النّصوص القادمة أنّه يقول بوجوب خلق المفعولات التي لا تقوم بذاته كذلك، لاعتقاده أنّ عدم الخلق بالفعل نقصٌ لا يجوز على الله.

وممّا يدلّ على أنّه قصد بالجواز الإمكان العامّ ولم يقصد به الإمكان الأخصّ، أنّه حكم على الفلاسفة بأنّهم يجوّزون التّسلسل، ومعلومٌ من مذهبهم أنّهم يوجبونه. (3)

---

(1) بل وحتّى من الحنابلة –كما سيأتي نقل بعض كلامهم–. والذين كانوا يقولون بقيام الحوادث بذات الله هم الكرّاميّة (يُنظر: فخر الدّين الرّازيّ: معالم أصول الدّين ص49)، مع عدم قولهم بجواز تسلسل الحوادث لا إلى أوّلٍ، وأمّا الفلاسفة فمنعوا قيام الحوادث بالواجب، وجوّزا تسلسل الحوادث لا في ذات الله، فابن تيميّة وافق الكرّاميّة في حدوث الحوادث بذات الله، ووافق الفلاسفة في جواز حوادث لا أوّل لها.

(2) فعلى هذا يكون بطلان التّسلسل أحد أدلّة بطلان قيام الحوادث بذات الله، وللمتكلّمين أدلّةٌ أخرى على ذلك، يُنظر: فخر الدّين الرّازيّ: المطالب العالية من العلم الإلهيّ 108/2.

(3) وقد تمسّك بعض من ادّعى أنّ ابن تيميّة لا يقول بوجوب التّسلسل ولا بوقوعه في مفعولات الله بنصٍّ لابن القيّم يذكره فيه أنّ التّسلسل قسمان، واجبٌ وممكنٌ، وهذا نصّ كلام ابن القيّم: «**والتّسلسل الواجب** ما دلّ عليه العقل والشّرع من دوام أفعال الرّبّ تعالى في الأبد، وأنّه كلّما انقضى لأهل الجنّة نعيمٌ أحدث لهم نعيمًا آخر لا نفاد له، وكذلك التّسلسل في أفعاله سبحانه من طريق الأزل، وأنّ كلّ فعلٍ مسبوقٌ بفعلٍ آخر، فهذا واجبٌ في كلامه، فإنّه لم يزل متكلّمًا إذا شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقتٍ، وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته، فإنّ كلّ حيٍّ فعّالٌ والفرق بين الحيّ والميت بالفعل... **وأمّا التّسلسل الممكن** فالتّسلسل في مفعولاته من هذا الطّرف كما يتسلسل في طرف الأبد، فإنّه إذا لم يزل حيًّا قادرًا مريدًا متكلّمًا –وذلك من لوازم ذاته– فالفعل ممكنٌ

لزوم حدوث الحوادث دون سببٍ حادثٍ

تقدّم فيما سبق الكلام في صدور العالم عن الله تعالى، وأنّه باختيارٍ منه تعالى، وإرادته قديمةٌ، والمرادات التي تعلّقت بها حادثةٌ، وهذا مبنيٌّ على جواز صدور الحادث عن القديم، فالسّبب قديمٌ والمسَبّب حادثٌ، وأمّا من استشكل صدور حادثٍ عن قديمٍ، فإمّا أن يقول بقدم العالم فيتخلّص من هذا الإشكال (مع وقوعه في إشكال قِدَم العالم)، وإمّا أن يقول بحدوث العالم عن سببٍ حادثٍ، وقبله سببٌ، وهكذا لا إلى بدايةٍ، فيلزمه التّسلسل. أمّا الأوّل فمذهب الفلاسفة، وأمّا الثّاني فقد قال به ابنُ تيميّة.

أمّا مذاهب سائر الإسلاميّين: فالكرّاميّة يقولون بأنّ الله يحدث في ذاته إرادةٌ (ويلزمهم حدوث حادثٍ لا عن سببٍ، وقيام الحوادث بذات الله المستلزم حدوثه)، والمعتزلة يقولون بأنّ الله يصدر عن ذاته القديمة إرادةٌ لا في محلٍّ (وكون المعنى لا في محلّ محالٌ)، والأشاعرة والماتريديّة يقولون بأنّ الله له إرادةٌ قديمةٌ بها يرجّح وقوع الأفعال فيما لا يزال (أي: خلاف الأزل).

أمّا ابنُ تيميّة، فممّا دعاه إلى القول بحوادث لا أوّل لها إنكارُه لإمكان صدور حادثٍ عن قديمٍ، فادّعى أنّه لا يمكن أن يصدر حادثٌ إلّا من سببٍ آخر حادثٍ، فيلزمه التّسلسل حينئذٍ، وهو يقول به، وهذا نصّ كلامه:

«وأمّا ما يذكره كثيرٌ من أهل الكلام عن أهل الملل المسلمين واليهود والنّصارى أن الله لم يزل معطّلًا لا يتكلّم ولا يفعل شيئًا، ثمّ حدث ما حدث من كلامٍ ومفعولاتٍ **بغير سببٍ حادثٍ**، فهذا قولٌ لم ينطق به شيء من كتب الله لا القرآن ولا التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور

بوجوب هذه الصّفات له، **وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل**، ولا يلزم من هذا أنّه لم يزل الخلق معه، فإنّه سبحانه متقدّمٌ على كلّ فردٍ من مخلوقاته تقدّمًا لا أوّل له، فلكلّ مخلوقٍ أولٌ والخالق سبحانه لا أول له فهو وحده الخالق وكل ما سواه مخلوقٌ كائنٌ بعد أن لم يكن» ابن قيّم الجوزيّة: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتّعليل ص313، وفيه أنّ الله واجب الكمال يستحيل عليه النّقص، فمهما قلنا بأنّ الفعل والخلق بالفعل كمالٌ له، فيستحيل أن يتعرّى عنه، فيلزم منه وجوب هذا التّسلسل كذلك، وممّن اعتمد على هذا النّقل عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، يُنظر: عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد ص233.

ولا نقل هذا عن أحد من أنبياء الله ولا قاله أحدٌ من الصّحابة أصحاب نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم ولا التّابعين لهم بإحسان» [1].

يدّعي ابن تيميّة أنّ كثيرًا من أهل الكلام يقولون بحدوث الكلام لله بعد أن لم يكن، وهذا إنّما يقول به المعتزلة والكرّاميّة، وإنّما قالوا بحدوث الكلام لتفسيرهم الكلام بأنّه فعلٌ لله، ولاعتقادهم استحالة التّسلسل، والمعتزلة مع ذلك قالوا بأنّه ليس قائمًا بذاته، لاستحالة قيام الحوادث بذات الله، وإلّا لكان حادثًا، والكرّاميّة يقولون بحدوثه في ذاته على مذهبهم في قيام الحوادث بالله، مع إنكار الفريقين للكلام النّفسيّ [2].

---

(1) ابن تيمية: الصّفديّة 13/1، وابن تيميّة يكرّر هذا المعنى -إنكار صدور الفعل الحادث عن قديمٍ- في عدّة مواضع من كتبه، يُنظر مثلًا: منهاج السّنّة النّبويّة 325/1 حيث قال: «ولا نعقل فاعلًا يحدث شيئًا بغير سببٍ حادثٍ أصلًا، بل هذا أشدّ امتناعا في العقل»، درء تعارض العقل والنّقل 284/2، مجموع الفتاوى 136/8.

(2) ومناقشة مسألة الكلام النّفسيّ بتفصيلها هنا يُخرجنا عمّا نحن فيه، لذلك سأكتفي بذكر خلاصةٍ مختصرةٍ عن الكلام النّفسيّ، حتّى يكون القارئ عارفًا بما نتكلّم فيه، فأقول:

الكلام إمّا لفظيٌّ، وإمّا غيرُ لفظيٍّ، فمن الثّاني ما يقوم بالنّفوس البشريّة من المعاني كما قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلاَ يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [سورة المجادلة:8]، ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ [سورة البقرة:235]، ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾ [سورة الأعراف:205]، وكما سأل أحد الصّحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري، فقال صلى الله عليه وسلم: لا يلقى ذلك الكلام إلّا مؤمن، وقال سيّدنا عمر: زوّرت كلامًا في نفسي.

واللّفظيّ دالٌّ على النّفسيّ مُبدٍ مُظهرٌ له، قال تعالى: ﴿قَالُواْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَاللّهُ أَعْلَمْ بِمَا تَصِفُونَ﴾ [سورة يوسف:77]، ﴿قُلْ إِن تُخْفُواْ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة آل عمران:29].

والله تعالى له كلامٌ نفسيٌّ به يدلّ على معلوماته تعالى، إذ العلم يُلازمه الخبرُ عن المعلوم، والكلام إن تعلق بتحصيل الفعل فأمرٌ، أو بالكفّ عنه فنهيٌ، أبو بوقوع النّسبة أو لا وقوعها فخبرٌ، قال سيّدنا عيسى عليه السّلام: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ **مَا فِي نَفْسِكَ** إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ﴾ [سورة المائدة:116]، وقد تواتر النّقل عن الأنبياء وعن الشّرائع أنّ الله تعالى متكلّمٌ.

وأمّا أهل السّنّة الأشاعرة والماتريديّة فإنّما يقولون بقِدَم كلام الله تعالى الذي هو صفة نفسه، وأمّا الأفعال فوصف ابن تيميّة لخلوّ الله عنها بكونه 'معطّلًا' مجرّد تشنيعٍ لفظيٍّ لسوء هذا اللّفظ عند القارئ، ويكفي أن نقول في تصوير مذهبهم: أنّ الله لم يكن فاعلًا لأفعاله تنجيزًا في الأزل، ثمّ فعلها فيما لا يزال.

وقوله: «ثمّ حدث ما حدث من كلامٍ ومفعولاتٍ بغير سببٍ حادثٍ» فيلزم عليه أن لو كانت الإرادة حادثةً –كما يقول ابن تيميّة– للزم صدورها من إرادةٍ أخرى رجّحت وجودها –وإلّا للزم الرّجحان دون مرجّحٍ وهو باطلٌ، ويلزم من تجويزه تجويز حدوث العالم من ذاته لا عن إلهٍ أحدثه–، والكلام في تلك الإرادة كالكلام في الأولى، فتتسلسل الإرادات لا إلى أوّلٍ،

وكلام الله تعالى يُطلق بالاشتراك على المعنى القائم بذاته العليّة، وعلى النّظم والتّركيب العربيّ المعجِز المنْزَل على سيّدنا محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم، والأوّل صفةٌ قديمةٌ يستحيل عليها صفات الحوادث من التّركيب والتّقدّم والتّأخّر، ويستحيل أن تكون عرضًا بأن تكونَ حرفًا أو صوتًا، وذلك لاستحالة حلول الحوادث بذات الله تعالى، والثّاني حادثٌ مخلوقٌ غيرُ قائمٍ بذات الله تعالى، قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [سورة الأنبياء:2]، وقال: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ [سورة الشعراء:5]، وهو دالٌّ دلالة مطابقةٍ على بعض متعلّقات الكلام النّفسيّ، ودلالة التزامٍ على وجود الكلام النّفسيّ.

هذا كلام أهل السّنّة، وبيان جملة أقوال المخالفين في هذه المسألة كما يلي:

– الكلام اللّفظيّ حادثٌ قائمٌ بذات الله تعالى، وقال به الكرّاميّة، والرّدّ عليهم بمنع قيام الحوادث بذات القديم الواجب.

– الكلام اللّفظيّ حادثٌ غيرُ قائمٍ بذات الله تعالى، وقال بهذا المعتزلة، ونحن نوافقهم على كون اللّفظيّ غير قائمٍ بذات الله، وعلى حدوثه، لكنّا نثبت شيئًا وراء ذلك، وهو الكلام النّفسيّ كما تقدّم.

– الكلام اللّفظيّ قديمٌ قائمٌ بذات الله تعالى، وهم بعض الحنابلة، والرّدّ عليهم باستحالة قِدَم اللّفظ والصّوت.

وهذه المذاهب كلّها تشترك في نفي كون الكلام حادثًا لا أوّل لأفراده، والمذهب الرّابع هو مذهب ابن تيميّة:

– الكلام اللّفظيّ قديمٌ بالنّوع حادثٌ بالآحاد، قائمٌ بالله، والرّدّ عليه بإحالة حوادث لا أوّل لها، وبمنع قيام الحوادث بذات الله. والله أعلم.

يُنظر: أبو حامدٍ الغزاليّ: الاقتصاد في الاعتقاد ص68.

وهذا تسلسلٌ في المؤثّرين وليس فقط تسلسلًا في الآثار، وابن تيميّة يرفضه ويدّعي بطلانه بداهةً في مواضع من كتبه.

وأمّا قوله: «فهذا قولٌ لم ينطق به ... » فهو كعادة ابن تيميّة حيث يلجأ في معارضة خصومه إلى الدّعوى بأنّ كلامهم لم يصرّح به القرآن والسّنّة... الخ كلامه، مع أنّ المذاهب لا تُبنى على مجرّد هذا، على أنّ ما انفرد به من مسائل في العقيدة ينطبق عليه نفس ما ألزم به خصمه، إذ لم يرد لا في قرآنٍ ولا في سنّةٍ ... الخ أنّ الله له كلامٌ قديم النّوع حادث الآحاد، ولا ورد أنّ الله يتصرّف في نفسه كما يشاء، ولا أنّ العالم قديم النّوع حادث الآحاد ... الخ ما قال به في العقائد.

على أنّه قد ورد دلائل في القرآن والسّنّة على حدوث العالم نوعًا وأفرادًا، سيأتي الكلام عليها بإذن الله.

لزوم انتقال الله من العجز إلى القدرة

كرّر ابن تيمية في مواضـــع من كتبه إلزام القائلين بمنع تســـلســـل الحوادث لا إلى أوّلٍ بانقلاب الممتنع في نفســـه إلى ممكنٍ، وبانقلاب الله من العجز إلى القدرة، وهذا مثالٌ عن ذلك، قال: «فإن قال أنّ نوع الفعل يجب أن يكون مســـبوقًا بالعدم، قيل له: من أين لك هذا؟ وليس في الكتاب والسّنّة ما يدلّ عليه ولا في المعقول ما يرشد إليه، **وهذا يستلزم أن يصـــير الرّبّ قادرًا على نوع الفعل بعد أن لم يكن قادرًا عليه،** فإنّه إن لم يزل قادرًا أمكن وجود المقدور، **فإن كان المقدور ممتنعًا ثمّ صـــار ممكنًا صـــار الرّبّ قادرًا بعد أن لم يكن، وانتقل الفعل من الامتناع إلى الإمكان** من غير حدوث شيءٍ ولا تجدّده» (1)

وقال كذلك: «فإنّ هؤلاء لما اعتقدوا أنّ الرّب في الأزل كان يمتنع منه الفعل والكلام بمشـــيئته وقدرته وكان حقيقة قولهم أنّه لم يكن قادرًا في الأزل على الكلام والفعل بمشـــيئته وقدرته **لكون ذلك ممتنعًا لنفسه** والممتنع لا يدخل تحت المقدور صاروا حزبين حزبًا قالوا: إنّه صـــار قادرًا على الفعل والكلام **بعد أن لم يكن قادرًا عليه** لكونه صـــار الفعل والكلام ممكنًا بعد أن كان ممتنعًا وأنّه **انقلب من الامتناع الذّاتيّ إلى الإمكان الذّاتيّ**... وحزبًا قالوا: صـــار الفعل ممكنًا بعد أن كان ممتنعًا منه، وأمّا الكلام فلا يدخل تحت المشيئة» (2)

وقال -عازيًا لهذا الاعتراض إلى الفلاسفة ومصحّحًا له-: «ومن هنا يظهر أيضًا أنّ ما عند المتفلسفة من الأدلّة الصّحيحة العقليّة فإنّما يدلّ على مذهب السّلف أيضًا؛ فإنّ عمدتهم في قدم العالم على أنّ الرّبّ لم يزل فاعلًا، وأنّه يمتنع أن يصير فاعلًا بعد أن لم يكن وأن يصير الفعل ممكنًا له بعد أن لم يكن، وأنّه يمتنع أن يصـــير قادرًا بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما

---

(1) ابن تيمية: الصّفديّة 65/1.

(2) ابن تيميّة: منهاج السّنّة النّبويّة 87/1. يُنظر كذلك: مجموع الفتاوى 301/6، مجموع الفتاوى 238/18، شرح حديث النّزول ص415. وهذه العبارات بلفظها توجد في شرح الطّحاويّة لابن أبي العزّ (ابن أبي العزّ: شرح الطّحاويّة ص83).

وهذا الإلزام ذكره كذلك ابن القيّم في نونيّته، قال: أفكان ربّ العرش جلّ جلاله – من قبل ذا عجزٍ وذا نقصان

أم لم يزل ذا قدرةٍ والفعل مق – ـدورٌ له أبدًا وذو إمكان.

احتجوا به إنّما يدلّ على قدم نوع الفعل؛ [و]لا يدلّ على قدم شـــيء من العالم لا فلك ولا غيره» (1)

ومراده أن يُلزم القائلين باســتحالة التّســلســل في الماضــي بانقلاب المحال إلى ممكنٍ، وانقلاب الله قادرًا بعد أن كان عاجزًا، وحتّى نعرف صحّة هذين الإلزامين، سنحاول تحليل ما يقوله المتكلّمون ونرى إن كان فعلًا يلزم على قولهم ما ألزمهم ابن تيميّة.

ما يقوله المتكلّمون من أنّ الممكنات يجوز حدوثها فيما لا يزال معناه: أنّه يُمكن أن توجد حال كونها مســبوقةً بالعدم، وأمّا قولهم باســتحالة وجودها في الأزل، فهو حكمٌ على الحوادث لا مطلقًا بل بقيد الأزل (فليس حكمًا ذاتيًّا لنفس الحوادث) وهذا المعنى لا يلزم منه أنّ الممكن حال عدمه كان محالًا لذاته.

ومثاله أن نقول: العَرَضُ (وهي الصّـفة التي لا تسـتقلّ بالوجود، مثل: البياض، الطّول، الحركة) يجوز أن يوجد، لكن ذلك لا يعني أنّه يجوز أن يوجد دون جســمٍ يحلّ فيه، فوجود العرض في موضــوعٍ من لوازم حقيقته، وكذلك الحادث من لوازم حقيقته أنّه مســبوقٌ بعدم نفســه، والممكن لا يجوز أن يوجد لا عن أوّلٍ –كما سـبق في إبطال التّســلســل– وهذا لا يقتضي كونه ممتنعًا في نفسه، بل هو ممتنع الوجود بقيد الأزليّة، وممكن الوجود بقيد كونه فيما لا يزال، فالإمكان الذي في الأزل هو إمكان وجوده فيما لا يزال، والمنتفي عنه أزلًا وأبدًا هو: وجوده في الأزل، وهذا معنى قول المتكلّمين: العالم أزليّ الإمكان، وليس ممكن الأزليّة.

وبيـان ذلـك أنّ قولنـا: 'حـدوث العـالم أزليّ الإمكـان' معنـاه أنّ الأزل ظرفٌ للحكم بإمكان وجود العالم فيما لا يزال، وقولنا: 'العالم ليس ممكنًا أن يكون أزليًّا' معناه أنّ الأزل لا يمكن أن يكون ظرفًا لوجود العالم فيه. (2)

---

(1) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى 300/6.

(2) وللإمام القرافيّ كلامٌ نفيسٌ في بيان هذا المعنى، قال رحمه الله: «العالم بالنّظر إلى ذاته ممكنٌ، لكنّ الممكن قد يُضاف إلى أمرٍ ما فيخرج عن هذا الوصف إلى غيره، فالعالم إن أُضيف إلى الأزل يصير مستحيلًا، وإن أضيف إلى ما لا يزال كان ممكنًا، وإن أُخذ منفكًّا عن الإضافتين كان ممكنًا. كما أنّ

إذا تقرّر هذا، فالمتكلّمون إذا قالوا بأنّ العالم أزلًا كان ممكن الوجود فيما لا يزال، ثمّ وُجد فيما لا يزال، فإنّه لم ينقلب هنا الإمكان الثّابت في حقّه أزلًا، واســـتحالة وجوده في الأزل لم تنقلب كذلك إلى الإمكان، لأنّ العالم لم يوجد أزلًا، فما ألزمه ابن تيميّة المتكلّمين إذًا غيرُ لازمٍ لهم.

ونفس الأمر يُقال مع انقلاب اســـتحالة قدرة الله على الممكن إلى إمكان قدرته عليه، فالذي يقول به المتكلّمون أنّ وجود الحادث أزلًا غيرُ ممكنٍ، فهذا أمرٌ محالٌ لا قدرة عليه [1]،

العرض بذاته ممكنٌ، وإن أُخذ بقيد انفكاكه عن الجوهر كان مستحيلًا، وإن أُخذ بقيد وجود الجوهر كان ممكنًا، وكذلك الجوهر إن أُخذ بقيد عدم المؤثّر كان مستحيلًا، وإن أُخذ بقيد وجود المؤثّر كان ممكنًا، وإن أُخذ منفكًّا عن القيدين كان ممكنًا، لأنّه بالنّظر إلى ذاته ممكنٌ، ولا يلزم من كون الشّيء ممكنًا بالنّظر إلى ذاته أن يكون ممكنًا في كلّ حالٍ، لما بيّناه. فكذلك العالم ممكنٌ بالنّظر إلى ذاته مع قطع النّظر عن الأزل وما لا يزال، وهو بإضافته إلى الأزل مستحيلٌ، وبالإضافة إلى ما لا يزال ممكنٌ، ونسبة الأزل وما لا يزال إليه كنسبة الجوهر وعدم الجوهر للعرض، وكنسبة المؤثّر وعدمه للجوهر، لأنّ الأزل وما لا يزال كالنّقيضين، لأنّ الأزل: ما ليس له أوّلٌ، وما لا يزال: ما له أوّلٌ، وقولنا: له أوّلٌ، ولا أوّلٌ له، نقيضان» شهاب الدّين القرافيّ: شرح الأربعين 37-38.

(1) وكثيرًا ما يلتبس على النّاس الفرق بين المستبعد عادةً مع كونه ممكنًا في ذاته مع المحال العقليّ، كما يلتبس عليهم مقام تعظيم الله مع اعتقاد ما لا يجوز في حقّه، كالقول بأنّه يقدر على المحال في ذاته، ولبيان ذلك أقول:

من القواعد المقرّرة عند العقلاء أنّ مراتب المعقولات (أو المعلومات) ثلاثةٌ: واجبٌ: وهو الثّابت الذي لا يصحّ عدمه، أو هو ما كان وجوده ضروريًّا (كذات الله تعالى)، ومستحيلٌ: وهو المنتفي الذي لا يصحّ ثبوته، أو هو ما كان عدمه ضروريًّا (كشريك الباري تعالى، واجتماع النّقيضين)، وجائزٌ: وهو ما أمكن وجوده وعدمه (على البدليّة)، وبعبارةٍ أخرى: ما لا يلزم على تقدير وجوده محالٌ لذاته، أو هو ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. والمستحيل من حقيقته أنّه لا يقبل الوجود بوجهٍ، وهذه مرتبةٌ لا مرية في ثبوتها، وذلك لأنّا نصدّق ضرورةً بأنّ بعض ما نعلقه ضروريُّ العدم، لا يقبل الوجود بحالٍ. ومن القوانين العقليّة البدهيّة كون الحقائق العقليّة الذّاتيّة ثابتةً لا تتغيّر، فإذا قلنا أنّ مفهومًا ما مُحالٌ -بمعنى أنّه معدومٌ وأنّه لا ماهية ولا حقيقة خارجيّة له- فهو مُحالٌ، ولا يمكن أن ينقلب إلى كونه جائزًا أو واجبًا، لأنّ استحالته لنفس مفهومه، وهذا ذاتيٌّ لا ينفكّ، فاجتماع النّقيضين مثلًا مهما ثبت أنّه مُحالٌ فلا يمكن أن نقدّر بحالٍ أنّه يُمكن أن يوجَد، وإلّا لو قدّرنا أنّه قد يوجَد فليس هو محالًا أصلًا،

لكن ليس لامتناع وجود الممكن في نفســـه، بل امتناعه بقيد ظرفيّة الأزل لوجوده، فإذا خلق الله العالم لم ينقلب اســـتحالة وجود العالم في الأزل إلى الإمكان، بل تلك الاســـتحالة باقيةٌ، وإمكان إيجاد الله للعالم (قدرته عليه، أو: تعلّق قدرته به تنجيزًا) ثابتةٌ أزلًا ولم تتبدّل كذلك.

ثمّ الله إذا وُصـــف بالقدرة أزلًا، فمعنى ذلك أنّه يُمكن أن يخلق إذا أراد، فالقدرة ثابتةٌ أزلًا، مع أنّها لم تتعلّق بالخلق، وليس من شرط وصف الله بالقدرة كونه خالقًا بالفعل، بل كونه خالقًا معناه: جواز صدور الفعل منه أو قدرته على الخلق، دون لزوم الخلق فعلًا وتنجيزًا أزلًا، وبهذا يُعلم بطلان إلزام المتكلّمين بأنّ الله لم يكن قادرًا أزلًا، وقد ذكره ابن تيميّة مرّاتٍ.

ومن هذا يُعلم كذلك فســـاد ما ادّعاه ابن تيميّة من أنّ أزليّة الإمكان تســـتلزم إمكان الأزليّة، قال: «الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثا فلا بد أن يكون ممكنا، والإمكان ليس له وقت محدود فما من وقت يقدر إلا والإمكان ثابت قبله فليس لإمكان الفعل وجواز

لأنّ المحال هو الذي لا يمكن أن يوجد، والشّيء الذي يمكن أن يوجد على تقديرٍ معيّنٍ ليس محالًا بل هو جائزٌ، هذا خلفٌ وتناقضٌ (أي كون المحال ليس محالًا)، والقول به سفسطةٌ.

والكلام السّابق يدخل تحت ما يُسمّى قانون الهويّة أو ثبوت الحقائق، وهو من القواعد الفكريّة الأوّليّة الذي لا يصحّ ولا يمكن التّشكيك فيه، ويجب وجوبًا ذاتيًّا لا بوضع واضعٍ أن يكون ثابتًا.

إذا تقرّر هذا، فمن الباطل أن يقول القائل: هل يُمكن للمُحال أن يوجَد؟ إذ حاصله أنّه يقول: هل المحال ليس مُحالًا؟ وهذا كما تقرّر سفسطةٌ ينبغي عدم التّوقّف في بطلانه.

وفي ضوء ما تقدّم ينبغي أن نقول: كلّ من القدرة والإرادة لا يتعلّقُ بالواجبات (كذاته تعالى وصفاته) والمستحيلات (كقلب الحادِثِ قديمًا، وإفناء الواجب)، إذ تعلُّقُ القدرة بالتّأثير، وتعلّق الإرادة بالتّرجيح، وكلاهما إمّا إيجادٌ أو إعدامٌ، والواجب لا يقبل الإيجاد لأنّه موجودٌ، ولا يقبل الإعدام لحقيقته، والمستحيل لا يقبل الإيجاد لحقيقته، ولا يقبل الإعدام لانعدامه أصلًا، فظهر بهذا أنّ حقيقة الواجب والمحال لا تقبل التّأثير أصلًا، فعدم تعلّق القدرة والإرادة بهما إنّما هو لعدم صلاحيّتهما لذلك، لا لعجزٍ في القدرة أو الإرادة، بل عجز القدرة هو تخلّفها عن صلاحيّة التعلّق ببعض ما يجوز أن تتعلّق به –وهو الممكن–، أو هو: عدم التّمكن من الفعل مع قابليّته أن يُفعل أي كونه ممكنًا (أمّا المحال فليس قابلًا أن يُفعل)، وذلك مُحالٌ في حقّ الله.

ذلك وصـــحته مبدأ ينتهي إليه فيجب أنه لم يزل الفعل ممكنا جائزا صـــحيحا فيلزم أنه لم يزل الرب قادرا عليه فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأولها» (1) ، إذ قد اتّضح عدم التّلازم بينهما.

ثمّ نقل ابن تيميّة جوابًا لخصـــــمه واعترض عليه، وهذا نصّ كلامه: «قال المناظر عن أولئك المتكلمين من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم: نحن لا نسلّم أن إمكان الحوادث لا بداية له، لكن نقول إمكان الحوادث بشـــرط كونها مســـبوقةً بالعدم لا بداية له، وذلك لأن الحوادث عندنا يمتنع أن تكون قديمة النّوع، بل يجب حدوث نوعها ويمتنع قدم نوعها، لكن لا يجب الحدوث في وقتٍ بعينه، فإمكان الحوادث بشرط كونها مسبوقة العدم لا أول له بخلاف جنس الحوادث» (2).

هذا ما نقله ابن تيميّة ردًّا على إلزامه، وقول المجيب الذي يتكلّم ابن تيميّة على لســـانه فيه: «نحن لا نســـلّم أن إمكان الحوادث لا بداية له» ليس بســـديدٍ، إذ يجوز إطلاق الحُكم بالإمكان دون قيد المسبوقيّة بالعدم، إذ الإمكان معناه: سلب ضرورة الوجود، وسلب ضرورة العدم، وهذا الحُكم إذا أُطلق -أي: لم يُقيّد لا بالأزل ولا بما لا يزال- فيكفي في صدقه صدقُه في إحدى حالات التّقييد، إذ المقيّد أخصّ من المطلق، ومتى ما صدق الأخصّ صدق الأعمّ، وثبوت الأعمّ لا يقتضـــي ثبوت جميع أفراده، فلا يلزم من إطلاق الحكم بالإمكان إمكانُ الأزليّة.

وقوله: «فإمكان الحوادث بشـــرط كونها مســـبوقة العدم لا أوّل له، بخلاف جنس الحوادث» كذلك غيرُ سـديدٍ، إذ لا فرق عند المتكلّم بين أفراد الحوادث وبين جِنسـها، فكلٌّ منهما له أوّلٌ، وأزليّتهُ ممكنةٌ، وإمكان أزليّته ممتنعٌ.

ثمّ قال معترضًـــا: «فيقال لهم: هب أنكم تقولون ذلك (3) لكن يقال **إمكان جنس الحوادث عندكم له بداية** فإنه صار جنس الحدوث عندكم ممكنا بعد أن لم يكن ممكنا وليس

---

(1) ابن تيميّة: منهاج السّنّة النّبويّة 89/1.

(2) المصدر نفسه.

(3) وقوله: «هب أنّكم تقولون ذلك» لا معنى له، إذ لو كانوا يقولون به فعلًا فلا ينبغي أن يقول لهم: افرضوا أنّكم تقولون به، وإن لم يكونوا يقولون به فلا معنى لافتراض قولهم شيئًا ينكرونه.

لهذا الإمكان وقت معين بل ما من وقت يفرض إلا والإمكان ثابت قبله فيلزم دوام الإمكان وإلا لزم انقلاب الجنس من الإمكان إلى الامتناع» (1)

قوله: «إمكان جنس الحوادث عندكم له بدايةٌ» غيرُ صحيحٍ، إذ المتكلّمون يقولون بأنّ جِنس الحوادث لا بداية لإمكانها، فهذا تقويلٌ للمتكلّمين ما لم يقولوه -مع أنّه نقل قبلها، وسينقل بعدها أنّ المتكلّمين قالوا بخلاف ما ادّعاه عليهم-، فما انبنى عليه من الرّدّ والإلزام باطلٌ.

ثمّ قال: «وأيضا فما ذكروه من الشرط وهو أن جنس الفعل أو جنس الحوادث بشرط كونها مسبوقة بالعدم لم يزل ممكنا فإنّه يتضمّن الجمع بين النّقيضين أيضًا، فإنّ كون هذا لم يزل يقتضي أنّه لا بداية لإمكانه وأنّ إمكانه قديم أزلي، وكونه مسبوقًا بالعدم يقتضي أنّ له بدايةً وأنّه ليس بقديمٍ أزليٍّ، فصار قولهم مستلزما أنّ الحوادث يجب أن يكون لها بدايةٌ وأنّه لا يجب أن يكون لها بدايةٌ» (2)

وهذا الإلزام كذلك متهافتٌ ظاهر البطلان، إذ ما حُكم عليه بالأزليّة في قولنا: «جنس الحوادث بشرط كونها مسبوقة بالعدم لم يزل ممكنا» هو الإمكان، وليس نفسَ الحوادث أو جِنسَها، والإمكان حكمٌ اعتباريٌّ وليس شيئًا موجودًا، والمحكوم عليه بكونه مسبوقًا بالعدم هو الحوادث وجِنسُها، وليسَ نفس الحكم بالإمكان.

وقد كرّر ابن تيميّة ذلك الإلزام بوجهٍ أوضح، قال: «...فإنّ قولهم: إمكان جنس الحوادث -بشرط كونها مسبوقةً بالعدم- لا بداية له، مضمونه: أنّ ما له بدايةٌ ليس له بدايةٌ، فإنّ المشروط بسبق العدم له بدايةٌ، وإن قدّر أنّه لا بداية له كان جمعًا بين النّقيضين» (3)

وهو ظاهر البطلان ممّا مرّ، إذ المشروط بسبقيّة العدم عليه هو نفس جِنس الحوادث، والمحكوم عليه بأنّه لا بداية له هو إمكان جِنس الحوادث، فاختلف المحلّ، فلا تناقض.

وهذا مثاله أن نقول عن حادثٍ معيّنٍ قبل حصوله: إنّه ممكن الحصول، فإمكان حصول هذا الحادث ليس له أوّلٌ، مع أنّ نفس الحادث له أوّلٌ.

---

(1) ابن تيميّة: منهاج السّنّة النّبويّة 89/1.

(2) ابن تيميّة: منهاج السّنّة النّبويّة 90/1-91.

(3) ابن تيميّة: منهاج السّنّة النّبويّة 91/1.

وبالمقابل، فالذي يلزم ابن تيميّة من وجوب التّسلسل أزلًا -بناءً على قوله بأنّ الخلق فعلًا وصف كمالٍ كما تقدّم- أنّ الله يجب عليه أن يفعل دائمًا، والوجوب ينافي الاختيار، أي: الله ليس له أن لا يفعل -بأن يترك الخلق-، وهذا منافٍ للإرادة، إذ المريد من له الفعل والتّرك، لا من يجب عليه الفعل أزلًا وأبدًا -كما يقول ابن تيميّة-، فالله إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا كما هو بيّنٌ ينافي كونه واجب الفعل، ليس له ألّا يشاء أن يفعل.

القول بالتّسلسل في المستقبل يلزمه القول بالتّسلسل في الماضي لتساويهما

ادّعى ابن القيّم في نونيّته -تبعًا لشيخه ابن تيميّة- أنّ القول بالتّسلسل في الماضي لازمٌ لمن يقول بالتّسلسل في المستقبل، وقد اتّضح أوّلَ البحث أنّ إطلاق التّسلسل على تعاقب الموجودات في المستقبل فيه تجوّزٌ، إذ لا يدخل في اصطلاح التّسلسل الذي الكلام فيه، واتّضح كذلك الفرق بين تعاقب الموجودات لا إلى أوّلٍ وما يلزم عليه من التّناقض، وبين تتابع وجودها في المستقبل.

قال ابن القيّم:

ولئن زعمتم أنّ ذاك تسلسلٌ – قلنا صدقتم وهو ذو إمكان

كتسلسل التّأثير في مستقبلٍ – هل بين ذينك قطّ من فرقان

قال محمّد ابن العثيمين في شرحها: «يعني كما أنّكم تقولون أنّه يمكن التّسلسل في المستقبل وأنّ الله لا يزال فعّالًا، لأنّ الله قال في الجنّة: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [سورة النساء:57] وكذلك في النّار، فأيّ فرقٍ بين القول بإمكان التّسلسل في المستقبل وإمكانه في الماضي؟

الجواب: لا فرق، لأنّ من المعلوم أنّ الله هو الأوّل الذي ليس قبله شيءٌ، وأنّه الآخر الذي ليس بعده شيءٌ، فإذا قلنا بالتّسلسل في المستقبل مع أنّ الله هو الآخر، فلماذا لا نقول بالتّسلسل في الماضي مع أنّ الله هو الأوّل؟ فأيّ فرقٍ؟

وهذا في الحقيقة قياسٌ لا محيد عنه، مع أنّه سبق أنّ القول بدوام فاعليّة الله عزّ وجلّ في الماضي هو من كماله، وأنّه لم يزل فعّالًا» (1)

وإذ قد سبق إثبات عدم استلزام إمكان تعاقب الحوادث في الماضي لإمكان التّسلسل في الماضي، فلا حاجة إلى إعادتها.

وأمّا قوله: «فإذا قلنا بالتّسلسل في المستقبل مع أنّ الله هو الآخر، فلماذا لا نقول بالتّسلسل في الماضي مع أنّ الله هو الأوّل؟ فأيّ فرقٍ؟» لا نقول به لأنّه محالٌ، والفرق هو استحالة التّسلسل في الماضي، بخلاف نعيم الجنّة مثلًا، فإنّا مهما قدّرنا زمنًا في المستقبل فإنّ

---

(1) محمّد بن صالح العثيمين: شرح الكافية الشافية ص619. والعجب منه كيف يقول: «إذن، البحث في التّسلسل في الماضي والمستقبل من فضول العلم» ص620، مع أنّ المسألة من أصول المذاهب، وابن تيميّة يبدّع بسببها ويضلّل غيره، وهم يفعلون ذلك أيضًا.

ما وُجد فيه من النّعيم وما وُجد قبله بالفعل محدودٌ محصورٌ له مقدارٌ منتهٍ، فلا يصدق عليه أنّه لا نهائيٌّ بالمعنى الذي ذُكر في تسلسل الحوادث لا إلى أوّلٍ، بل غاية ما يصدق عليه أنّا مهما قدّرنا مقدارًا منتهيًا فإنّه يمكن الزّيادة عليه، ولا يوجد مقدارٌ أخيرٌ ننتهي عنده لا يمكن الزّيادة عليه.

وبهذا الذي تقرّر يُعلم بُطلان قول ابن القيّم في نونيّته:

بل كلّ فردٍ فهو مسبوقٌ بفَر – دٍ قبله أبدًا بلا حُسبان

ونظير هذا كلّ فردٍ فهو مل – حوقٌ بفردٍ بعده حُكمان

ويُعلم كذلك جواب ما قاله ابن العثيمين في التّعليق على البيتين حيث قال: «فخلق السّموات مسبوقٌ بخلقٍ آخر ما نعلمه، والخلق الآخر مسبوقٌ بخلقٍ آخر إلى ما لا نهاية له»(1)، وقال: «فإذا كنتم تقرّون بأنّ كلّ فردٍ يلحقه فردٌ آخر، فلماذا لا تقرّون بأنّ كلّ فردٍ يسبقه فردٌ آخر، وهل البابان إلّا شيءٌ واحدٌ؟»(2). وبالله التّوفيق.

وبعد سوق الدّليل العقليّ القويّ على هذه المسألة، مع الإجابة عمّا ورد عليه من اعتراضاتٍ، نعرّج إلى الأدلّة النّقليّة المتكاثرة –والتي يبلغ بعضها في الصّراحة ما يقطع الجدل للمتشرّع– على انقطاع الحوادث في الماضي. (3)

---

(1) محمّد بن صالح العثيمين: شرح الكافية الشافية ص625.

(2) المصدر نفسه ص626.

(3) وما قاله اللّاهيجي: «فإن قلت: فعلى ما ذكرتَ لم يثبت لا حدوث العالم ولا قدمه، قلتُ: نعم، والحقّ أنّه لا برهان عقلًا على شيءٍ منهما، وذلك جائزٌ فيما لا يكون من الأصول» غير صحيحٍ أمام قوّة دليل النّفي وقطعيّته، إلّا أنّه أحسن حالًا ممّن وقع في القول بإثبات الحوادث لا أوّل لها، فغاية الأمر –كما ذكرَ– أنّ الدّليل العقليّ إذا لم يُفد النّفي، فلا يوجد دليلٌ عقليٌّ على ثبوتها، فيبقى الحكم بها مجازفةٌ، على أنّ الشّريعة أتت بالتّصريح بأنّ للخلق أوّلٌ، وقد أجمعت مذاهب المسلمين على ذلك، وهذا اللّاهيجيّ –مع كونه شيعيًّا– يُثبت الإجماع على المسألة كذلك (وسيأتي نقل الإجماع عليها من علماء أهل السّنّة)، قال: «لكنّ ذلك لا يضرّنا في اعتقاد الحدوث الحاصل بالإجماع وبخبر الصّادق، وذلك كافٍ» اللّاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام 408/3.

الأدلّة النّقليّة على بطلان التّسلسل ومناقشة الإيرادات عليها

ما سبق من الأدلّة هي أدلّةٌ عقليّةٌ على استحالة التّسلسل لا إلى أوّلٍ، هذا وتوجد أدلّةٌ أخرى من الشّريعة على هذا المطلب وهي حجّةٌ في حقّ المتشرّع، وسأورد بعضًا منها.

بعضٌ من الأدلّة القرآنيّة

(وَأَحْصَى كلّ شَيْءٍ عَدَدًا)

قال تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ **وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾ [سورة الجن:28].

نقل الواحديّ والبغويّ عن ابن عبّاسٍ: «أحصى ما خلق، وعرف عدد ما خلق» (1)، وقال الطّبريّ: «(وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا) يقول: علم عدد الأشياء كلّها، فلم يخف عليه منها شيءٌ» (2)، وقال الماتريديّ: «(وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا)، أي: كلّ شيءٍ عنده معدودٌ ومحصى» (3)

ذكر في هذه الآية أنّ الله أحصى كلّ شيءٍ عددًا، أي حصره بالعدّ، وهذا لا يكون إلّا في متناهي المقدار، لأنّ ما لا مقدار له فإنّه لا يمكن عدّه ولا حصره، فلو كانت الحوادث لا إلى أوّلٍ لما جاز حصرها وعدّها، ولا يُعترض على هذا الدّليل بما سيكون في المستقبل، لأنّ ما لم يحصل بعدُ ولم يوجَد فلا يُطلق عليه أنّه شيءٌ إلّا من باب المجاز (4)، وأمّا الشّيء فلا يُطلق إلّا على ما وُجد فعلًا (استمرّ وجوده أم لم يستمرّ). (5)

---

(1) الواحديّ: الوسيط في تفسير القرآن المجيد 370/4، البغوي: معالم التّنزيل 245/8.

(2) محمد بن جرير الطّبري: جامع البيان في تأويل القرآن 674/23.

(3) أبو منصور الماتريدي: تأويلات أهل السّنّة (تفسير الماتريديّ) 267/10.

(4) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [سورة الكهف:23]، فهو مجازٌ بالنّظر إلى ما سيؤول، نحو حديث: «من قتل قتيلًا فله سلبه»، ونحو: «لقّنوا موتاكم لا إله إلّا الله». ومنه أيضًا: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة الحج:1]، فالمجاز ما سيؤول، أو أنّه مبالغةٌ في إثبات السّاعة، نحو: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [سورة يس:51]. يُنظر: محمد عبد العزيز الفرهاري: النّبراس شرح شرح العقائد ص730.

(5) وقد استدلّ عبد القاهر البغدادي بهذه الآية على النّظّام في تسلسل قيام المعنى بالمعنى، قال: «...وهذا يوجب وجود حوادث لا يحصيها الله تعالى، وذلك عنادٌ لقول الله تعالى: (وَأَحْصَى كُلَّ

(يَبْدَأُ الخَلْقَ)

وردت عدّة آياتٍ فيها أنّ الله يبدأ الخلق، كقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة النمل:64]، وكقوله: ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة الروم:11]، كقوله:﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة الروم:27]

ولفظ 'الخلق' مصدرٌ قُصِد به المفعول، والألف واللّام فيه إمّا أن تُحمل على الاستغراق أو العهد أو الجِنس، والأَوْلَى حملها على الجِنس، وعليه يكون المعنى: الله يبدأ جِنس المخلوقات، وهذا يفيد أنّ لها مبدأً، ويُبطل حوادث لا أوّل لها.

أمّا حملها على العهد فبعيدٌ، إذ لا يوجد خلقٌ معيّنٌ يتحدّث عنه، وأمّا حملها على الاستغراق، فصحيحٌ كذلك، ولا ينافي حملها على الجِنس.

(وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى)

من بين الآيات التي يُستأنس بدلالتها على استحالة حوادث لا أوّل لها، قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾ [سورة النجم:42]، إذ الآية تدلّ على أنّ المنتهى إلى الله، وهذا يُمكن أن يُفهم منه أنّ منتهى حاجات الموجودات غيرِهِ في الافتقار إليه، كما يُمكن أن يُفهم منه أنّ مصير الإنسان في طرف المستقبل إلى حكم الله، ويمكن أن يُفهم منها أنّ مُنتهَى الممكنات والحوادث والأسباب من طرف الماضي إليه تعالى، وهذا يلزمه بلفظ الآية أن يكون لها نهايةٌ وحصرٌ وحدٌّ تنتهي عنده، والقول بأنّه لا نهاية لها يُخالف هذا.

وهذا وإن كان ليس نصًّا قاطعًا، لكنّه احتمالٌ مقبولٌ، وقد ذكر قريبًا من هذا المعنى الإمام الرّازيّ رحمه الله حيث قال: «وكلّ ممكنٍ محتاجٌ، والمحتاج لا يكون مقطوع الحاجة، فلا بدّ من الانتهاء إلى من يكون منزّهًا عن الإمكان حتّى تنقطع الحاجات بسبب وجوده، كما

شَيْءٍ عَدَدًا)»، الفرق بين الفرق ص138. وأشار ابن حزمٍ إلى دلالة هذه الآية على بطلان حوادث لا أوّل لها، يُنظر: أبو محمد ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنّحل 22/1.

قال (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) [النّجم: 42]» [1]، وقال كذلك: «كلّ ما سوى الله تعالى فهو ممكنٌ لذاته، والممكن لذاته لا يترجّح وجوده على عدمه إلّا عند الانتهاء إلى الواجب لذاته، كما قال: (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) [النجم:42]» [2].

---

(1) التّفسير الكبير 43/13.

(2) التّفسير الكبير 213/23.

أدلّةٌ من السّنّة

حديث: فمن أعدى الأولى

عن أبي هريرة رضي الله: حين قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم لا عدوى ولا صفر ولا هامة، فقال أعرابيٌّ: يا رسول الله فما بال الإبل تكون في الرّمل كأنّها الظّباء، فيجيء البعير الأجرب فيدخل فيها فيجربها كلّها؟ قال: «فمن أعدى الأوّل؟» (1)

وهذا الحديث دليلٌ على بطلان تسلسل العلل لا إلى أوّلٍ، وقد قال عنه الإمام أبو الحسن الأشعريّ: «وأمّا ما يتكلّم به المتكلّمون من أنّ للحوادث أوّلًا، وردّهم على الدّهريّة أنّه لا حركة إلّا وقبلها حركةٌ ولا يومَ إلّا وقبله يومٌ، والكلام على من قال ما من جزءٍ إلّا وله نصفٌ لا إلى غايةٍ، فقد وجدنا أصل ذلك في سنّة رسول الله صلّى الله عليه وءاله وسلّم حين قال ....[وذكر الحديث]، فسكت الأعرابيّ لما أفحمه بالحجّة المعقولة» (2)

الأحاديث الدّالّة على وجود أوّلٍ للخلق

وردت عدّة أحاديث عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وثارٍ عن الصّحابة فيها ذكر 'أوّل الخلق'، وهي دليلٌ على أنّ لجنس الحوادث المخلوقات أوّلًا، إذ لو لم يكن لها أوّلٌ لما صحّ القول بأنّه يوجد مخلوقٌ أوّلٌ، وسأذكر هنا بعضها:

- عن أبي حفصةَ، قال: قال عبادةُ بن الصَّامت لابنه: يا بُنيَّ إنَّك لن تَجِدَ طعمَ حقيقةِ الإيمان حتّى تَعلمَ أن ما أصابَكَ لم يكُنْ ليُخْطئَكَ، وما أخطَاكَ لم يكُنْ ليُصيبَك، سمعتُ رسولَ الله -صلّى الله عليه وسلّم - يقول: «إنّ **أوَّلَ ما خلقَ الله** القلم، فقال له: اكتُبْ، قال: ربِّ، وماذا أكتُب؟ قال: اكتُبْ مقاديرَ كلّ شيءٍ

---

(1) صحيح مسلم، كتاب السّلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول ولا يورد ممرضٌ على مصحّ.

(2) أبو الحسن الأشعريّ: استحسان الخوض في علم الكلام (أو: الحثّ على البحث) ص42-43.

حتّى تقومَ السّـاعةُ» (1). وقال الطّبريّ: «وقد روينا عنه عليه الصّلاة والسّـلام أنه قال: «**أوّل شيءٍ خلقه الله** عزّ وجلّ القلم» من غير استثناءٍ منه شيئًا من الأشياء أنّه تقدّم خلق الله إيّاه خلق القلم، بل عمّ بقوله صـلّى الله عليه وسـلّم: «إنّ أوّل شيءٍ خلقه الله القلم» كلَّ شيءٍ، وأنّ القلم مخلوقٌ قبله من غير استثنائه من ذلك عرشًا ولا ماءً ولا شيئًا غير ذلك» (2).

- وَرَوَى عِيسَى، عَنْ رَقَبَةَ، عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَامَ فِينَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامًا، **فَأَخْبَرَنَا عَنْ بَدْءِ الخَلْقِ**، حَتَّى دَخَلَ أَهْلُ الجَنَّةِ مَنَازِلَهُمْ، وَأَهْلُ النَّارِ مَنَازِلَهُمْ، حَفِظَ ذَلِكَ مَنْ حَفِظَهُ، وَنَسِيَهُ مَنْ نَسِيَهُ. (3)
- عن حَيَّان الْأَعْرَج، قَالَ: كَتَبَ يَزِيدُ بْنُ أَبِي مُسْلِمٍ إِلَى جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ يَسْأَلُهُ عَنْ **بَدءِ الْخَلْقِ**، قَالَ: الْعَرْشُ وَالْمَاءُ وَالْقَلَمُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَيُّ ذَلِكَ بَدَأَ قَبْلُ. (4) فهذا الخبر يدلّ على أنّ هذا الصّحابيّ كان يعتقد وجود مخلوقٍ أوّلٍ، لكنّه لم يعيّنه بين الأمور التي ذكرها.
- وعَنْ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: **بَدْءُ الْخَلْقِ** الْعَرْشُ وَالْمَاءُ وَالْهَوَاءُ. (5)

وقد قال العلّامة الأمير: «وأحاديث «أوّل ما خلق الله» متواترةٌ» (6)

---

(1) سنن أبي داود، كتاب السّنّة، بابٌ في القدر، ح4700 ص86/7. تعليق شعيب الأرناؤوط، حسنٌ. وروى نحوَه أبو بكرٍ البيهقيّ في الأسماء والصّفات، بَابُ بَدْءِ الْخَلْقِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: 27]، 237/2.

(2) محمّد بن جرير الطّبري: تاريخ الطّبري 35/1–36. وقد صرّح الطّبريّ في كتابه بانقطاع تسلسل الحوادث أزلًا، قال: «...فإذا كان معلوما أن خالق الأشياء وبارئها كان ولا شيء غيره، وأنه أحدث الأشياء فدبرها، وأنه قد خلق صنوفا من خلقه قبل خلق الأزمنة والأوقات...» تاريخ الطّبري ص31.

(3) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، بَابُ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27].

(4) أبو بكر البيهقي: الأسماء والصّفات 242/2.

(5) أبو بكر البيهقي: الأسماء والصّفات 242/2.

(6) محمّد النّباوي الأزهري: حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد ص116.

حديث عمران بن حصين: كان الله ولم يكن شيءٌ غيرُه

أورد الإمام البخاريّ في صـــحيحه في كتاب بدأ الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ...﴾ [سورة الروم:27] عن عمران بن حصين رضي الله عنهما أنّه قال: دخلت على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناسٌ من بني تميمٍ، فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم»، قالوا: "قد بشّرتنا، فأعطنا"، مرّتين، ثمّ دخل عليه ناسٌ من أهل اليمن فقال: «اقبلوا البشـــرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم»، قالوا: "قد قبلنا يا رســـول الله" قالوا: "جئناك نســـألك عن هذا الأمر"، قال: «**كان الله ولم يكن شـــيءٌ غيرُه**، وكان عرشـــه على الماء، وكتب في الذّكر كلّ شـــيءٍ، وخلق الســـماوات والأرض»، فنادى منادٍ: ذهبت ناقتك يا ابن الحصـــين، فانطلقت، فإذا هي يقطع دونها السّراب، فوالله لوددت أنّي كنت تركتها. [1]

وقد رُوي الحديث برواياتٍ أخرى فيها: قَالُوا: قَبِلْنَا يَا رَسُـــولَ اللَّهِ، أَتَيْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ وَلِنَسْـأَلَكَ **عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ** كَيْفَ كَانَ؟ قَالَ: «كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَمْ يَكُنْ شَـيْءٌ غَيْرَهُ، وَكَانَ عَرْشُـهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ كَتَبَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَـيْءٍ، ثُمَّ خَلَقَ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» [2]

وهذا ما فهمه العلماء من هذا الحديث، قال الإمام البيهقيّ رحمه الله: «يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرَهُ لَا الْمَاءِ وَلَا الْعَرْشِ وَلَا غَيْرِهُمَا، فَجَمِيعُ ذَلِكَ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى» [3]

وسيأتي مزيد كلامٍ حول هذا الحديث عند مناقشة ابن تيميّة فيما ذكره حوله.

---

(1) صحيح البخاري، كتاب بدأ الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ...﴾ [سورة الروم:27].

(2) أبو بكر البيهقي: الأسماء والصّفات 234/2.

(3) أبو بكر البيهقي: الأسماء والصّفات 234/2.

الإجماع

نقل غير واحدٍ من العلماء الإجماع على بطلان تسـلسـل الحوادث لا إلى أوّلٍ، قبل ظهور المخالف، والإجماع حجّةٌ في الشّرع.

ومن ذلك ما حكاه عبد القاهر البغداديّ (429 هـ)، قال: «ذهب الموحّدون إلى أنّ الصّـانع **خلق الأجسـام والأعراض ابتداءً لا من شـيءٍ**، وقالوا: **لم يكن الحوادث قبل حدوثها أشياء** ولا أعيانا ولا جواهر ولا عوارض» (1)

كما قد نقل ابن حزمٍ (456 هـ) الإجماع على ذلك، قال: «بَاب من الإجماع فِي الاعتقادات يكفر من خَالفه بإجماعٍ: اتَّفقُوا أنّ الله عزّ وجلّ وحده لا شـريك له، خالق كلّ شيءٍ غيرِه، وأنّه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثمّ خلق الأشياء كلّها كما شاء»(2).

وقال أبو الحسن بن القطّان (628 هـ) في كتابه 'الإقناع في مسائل الإجماع': «وأجمع السّلف والخلف من أهل السّنّة أن **العالم** بما فيه من أجسامه وأعراضه **محدث لم يكن ثم كان،** وأجمعوا أنّ لجميعه محدِثًا واحدًا، اخترع أعيانه وأحدث جواهره وأعراضـه، وأجمعوا أنّه تعالى لم يزل **قبل أن يخلقه** واحدًا حيًا عالمِا قادرًا مريدًا سميعًا بصـيرًا له الأسماء الحسـنى والصـفات العلى» (3)

---

(1) عبد القاهر البغدادي: أصول الدّين ص70.

(2) ابن حزمٍ: مراتب الإجماع ص193.

(3) أبو الحسن بن القطّان: الإقناع في مسائل الإجماع ص35.

الاعتراضات على الأدلّة النّقليّة

ما سأورده في هذا الفصل هو مجموعةٌ من المناقشات المبنيّة على أدلّةٍ نقليّةٍ، وأغلب ما وقفت عليه في هذا هو اعتراضات ابن تيميّة، وسأحاول فيما يلي تتبّعها.

اعتراضات ابن تيمية على حديث: كان الله ولم يكن شيءٌ غيره

سبق وأن ذكرتُ دلالة حديث «كان الله ولم يكن شيءٌ غيرُه» على انقطاع تسلسل الحوادث في القِدَم، ووجوب كون الله موجودًا حالَ عدم جميع من سواه، وهذا ما ذكره شرّاح ذلك الحديث، إلّا انّ ابن تيميّة لما أشكل عليه الحديث ألّف رسالةً لمناقشته، وسأنقل من كلامه حاصله -وهو ما ذكره في الصّفديّة-، ثمّ أعلّق عليه.

قال: «والحديث الذي في صحيح البخاري عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما قدم عليه وفد اليمن قالوا جئناك لنتفقه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر فقال كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض، قد ذكرنا ألفاظه وطرقه وذكرنا الحديث الآخر الذي رواه مسلم في صحيحه عن عبدالله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء والحديث الآخر الذي رواه مسلم أيضا في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء اقض عني الدين وأغنني من الفقر وذكرنا أن حديث عمران رواه البخاري في ثلاثة مواضع بثلاثة ألفاظ كان الله ولم يكن شيء قبله ورواه في موضع ولم يكن شيء معه ورواه في موضع آخر ولم يكن شيء غيره وأن المجلس كان واحدا لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم إلا واحدا من الثلاث وقد ثبت أنه قال ليس قبلك شيء واللفظان الآخران رويا بالمعنى وبينا على كل تقدير أن مراد النبي صلى الله عليه وسلم جواب أهل اليمن عما سألوه من **ابتداء خلق هذا العالم** الذي خلق في ستة أيام وكان عرش الله على الماء قبل ذلك وقدر الله مقادير هذا العالم قبل أن يخلقه بخمسين ألف سنة» (1)

---

(1) ابن تيميّة، 14/1، وقد ذكر نحو هذا الكلام في نقد مراتب الإجماع ص304، بيان تلبيس الجهميّة 134/3، مجموع الفتاوى 216/18.

وسألخّص التّعليق على ما ذكره ابن تيمية في نقاطٍ:

- أمّا ورود الحديث بألفاظ متعدّدةٍ، فالمقرّر عند العلماء أنّه إذا أمكن الجمع بين المعاني التي تفيدها الألفاظ المختلفة من غير لزوم فسادٍ واختلالٍ في المعنى، وجب أن نفعل ذلك، لئلّا نُهمل أحد الأدلّة المحتملة، وهنا يمكن فعل ذلك، فكون الله لا شيء معه ولا شيء غيره يقتضي أنّه لا شيء قبله، ولا ينافيه، لكنّ القول بأنّ الله لم يكن شيءٌ قبله، مع نفي مدلول العبارة الأخرى: وهو أنّ الله لم يكن شيءٌ معه ولم يكن شيءٌ غيره، فهذا اطّراحٌ للرّواية الثّانية وأخذٌ بالرّواية الأخرى وهو غير جائزٍ ما لم نقطع بترجيح الرّواية الأخرى، كيف والتّرجيح مع رواية (كان الله ولم يكن شيءٌ غيرُه) -كما سيأتي-! لاسيّما والدّليل العقليّ دلّ على بطلان التّسلسل، فوجب الأخذ بجميع الرّوايات، واطّراح المذهب الذي قال به ابن تيميّة، قال الإمام ابن حجرٍ: «قَوْلُهُ كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ تَقَدَّمَ فِي بَدْءِ الْخَلْقِ بِلَفْظِ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَفِي رِوَايَةِ أَبِي مُعَاوِيَةَ كَانَ اللَّهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ بِمَعْنَى كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ وَهِيَ أَصْرَحُ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ أَثْبَتَ حَوَادِثَ لَا أَوَّلَ لَهَا مِنْ رِوَايَةِ الْبَابِ وَهِيَ مِنْ مُسْتَشْنَعِ الْمَسَائِلِ الْمَنْسُوبَةِ لِابْنِ تَيْمِيَّةَ وَوَقَفْتُ فِي كَلَامٍ لَهُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ يُرَجِّحُ الرِّوَايَةَ الَّتِي فِي هَذَا الْبَابِ عَلَى غَيْرِهَا مَعَ أَنَّ قَضِيَّةَ الْجَمْعِ بَيْنَ الرِّوَايَتَيْنِ تَقْتَضِي حَمْلَ هَذِهِ عَلَى الَّتِي فِي بَدْءِ الْخَلْقِ لَا الْعَكْسَ **وَالْجَمْعُ يُقَدَّمُ عَلَى التَّرْجِيحِ بِالِاتِّفَاقِ**» (1).

- ادّعى ابن تيميّة ورود رواية: (كان الله ولم يكن شيءٌ معه) في صحيح البخاري، وهذه الرّواية لم أجدها بعد البحث في كتب الحديث -لا في صحيح البخاريّ ولا في غيره-.

- لا يجوز لمجرّد المناسبة بين لفظ إحدى الرّوايات وبين لفظ حديثٍ آخر القطع بترجيح هذه الرّواية على غيرها ما لم يكن ذلك الحديث الآخر مؤيّدًا لهذه الرّواية التي يُراد ترجيحها ومعارضًا لما سواها، بل لا يبعد أن يُقال: الرّاوية التي فيها «كان الله ولم يكن شيءٌ قبله» روايةٌ بالمعنى أصلها حديث «أنت الأوّل فليس قبلك شيءٌ»، كما قال بذلك ابن حجرٍ: «والقصّة متّحدةٌ، فاقتضى ذلك أنّ الرّواية وقعت بالمعنى، ولعلّ راويها أخذها من قوله صلّى الله عليه وسلّم في دعائه في صلاة الليل كما تقدم من حديث بن عباس: «أنت الأوّل

---

(1) ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري 410/13.

فليس قبلك شيءٌ» لكنّ رواية الباب أصرح في العدم، وفيه دلالةٌ على أنّه لم يكن شيءٌ غيره، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما» (1)

- روي هذا الحديث من خمســة طرقٍ عن الأعمش بلفظ «كان الله ولم يكن شــيءٌ غيره»، ورواه عنه راويان بلفظ: «كان الله ولم يكن شــيءٌ قبله»، ورواه عنه راوٍ آخر بلفظ: «كان الله قبل كلّ شيءٍ»، فالكثرة في عدد الرّواة في جانب الرّواية الأولى لا في جانب الرّواية الثّانية، والتّرجيح بكثرة العدد مسلكٌ معتبرٌ.

- كما رُوي هذا الحديث من سبعة طرقٍ عن المسعوديّ عن جامع بن شدّاد، ثلاثةٌ ممّن رووه عنه صرّح الحفّاظ بأنّهم أخذوا عنه قبل اختلاطه وقد رووه بلفظ: «كان الله ولم يكن شــيءٌ غيره»، وراويان آخران رووه عنه كذلك بنفس اللّفظ، ورواه عنه راوٍ آخر بعد اختلاطه بنفس المتن مع اختلافٍ في السّند، وكذلك راوٍ آخر.

فرواية «ولم يكن شيءٌ غيره» رواها خمسة رواةٍ عن الأعمش، وسبعةٌ عن المسعوديّ، وأمّا رواية «ولم يكن شــيءٌ قبله» فانفرد بها اثنان عن الأعمش دون أن يرويها راوٍ عن المسعوديّ، ولا شكّ أنّ التّرجيح -إذا لجأنا إليه، وإلّا فالقول بمقتضي الرّوايتين جائزٌ ولا إشكال فيه بل هو متعيّنٌ- في هذه الحالة للرّواية الأولى دون الثّانية. (2)

وأمّا ادّعاء ابن تيميّة أنّ 'أوّل ما خلق' في الحديث تنصرف إلى هذا العالم المشهود (3)، فغير مقبولٍ منه، لما تقدّم من الأدلّة النّقليّة المتكاثرة على كون جميع الخلق حادثًا، ولاستحالة التّسلسل عقلًا كما قد وضح، ولإجماع المسلمين على هذا قبل ظهور ابن تيميّة.

وقد ادّعى ابن تيميّة كذلك أنّ القول بأنّ المســؤول عنه في الحديث إن كان جِنس المخلوقات أو أوّل المخلوقات مطلقًا فلا يكون في الحديث جوابٌ عنه، قال: «قول أهل

---

(1) ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري 289/6.

(2) يُنظر: (حديث: كان الله ولم يكن شيءٌ غيره) روايةً ودرايةً وعقيدةً، للدّكتور صلاح الدّين الإدلبي.

(3) قد ذكر ذلك في مواضع من كتبه، مثل قوله في مجموع الفتاوى: «ولكن مراده إخباره عن خلق هذا العالم المشهود» مجموع الفتاوى 212/18

اليمن : «جئناك لنسـألك عن أول هذا الأمر» إمّا أن يكون الأمر المشـار إليه هذا العالم أو جنس المخلوقات، فإن كان المراد هو الأوّل كان النّبي صـلّى الله عليه وسـلم قد أجابهم؛ لأنّه أخبرهم عن أوّل خلقه هذا العالم، وإن كان المراد الثّاني لم يكن قد أجابهم؛ لأنّه لم يذكر أوّل الخلق مطلقًا؛ بل قال: «كان الله ولا شـيء قبله وكان عرشـه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ثمّ خلق السموات والأرض» فلم يذكر إلا خلق السموات والأرض» (1).

وهذا الكلام غيرُ سليمٍ، إذ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قد أجابهم بأنّ أوّل موجودٍ هو الله تعالى، ثمّ أخبرهم بعدُ عن خلقه العرشَ بقوله (وكان عرشـه على الماء)، وللشّـيخ سـلامة القضـاعي كلامٌ حسـنٌ في هذا، قال رحمه الله: «ولفظة كان في قوله عليه الصـلاة والسـلام (كان الله) تامة لا تحتاج إلى خبر وهي للأزلية، والواو في قوله: ولم يكن شـيء غيره للحال، والمعنى أنه تعالى متحقق الوجود أزلا بلا ابتداء حين لا شـيء من الأشـياء، وأما كان في قوله (وكان عرشـه على الماء) فهي للحديث، ومعناها أن الله بعد أن لم يكن شـيء غيره خلق الماء وخلق العرش وكان العرش على الماء قبل أن تخلق السـموات والأرض وما فيهن: ثم خلق السـموات والأرض، وليس المعنى أن كينونة العرش على الماء مقارنة لوجوده الذي ليس له ابتداء» (2)

(1) ابن تيميّة: مجموع الفتاوى 213/18.

(2) سلامة القضاعي العزامي: البراهين السّاطعة في ردّ بعض البدع الشّائعة ص209.

الخلق بالفعل كمالٌ لله لا يجوز أن ينفكّ عنه

وممّا اعتمده ابن تيميّة في قوله بحوادث لا أوّل لها ادّعاؤه أنّ الخلق بالفعل كمالٌ يجب أن يتّصف الله به ولا يجوز أن يتعرّى عنه، قال: «وكلمات الله لا نهاية لها ... وكذلك أفعاله، فإنّ **الفعل** والكلام **صفة كمالٍ**، فإنّ من يتكلّم أكمل ممّن لا يتكلّم، **ومن يخلق أكمل ممّن لا يخلق**، قال تعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾» (1)

وقبل الجواب عن كلامه، لا بدّ من التّفريق بين وصف الذّات بالقدرة على الخلق (أو ما يُسمّى: الخلق بالقوّة) وبين الخلق فعلًا وتنجيزًا، أمّا الأوّل، فالوصف به معناه: إمكانُ

---

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى 384/16.

وابن تيميّة مع اعتقاده قِدَم جنس المفعولات، لا يعتقد قِدَم شيءٍ معيّنٍ من العالم مع الله، بل هو يمنع ذلك ويحكم عليه قائله بالكُفر، ولا يلزم من القول بتسلسل جِنس الآثار القول بقِدَم شيءٍ منها، وهذا نصّ كلامه: «**وإن قيل إنّه لم يزل فعّالًا وإن قيل بدوام فاعليته، فذلك لا يناقض حدوث كلّ ما سواه**، بل هو مستلزم لحدوث كلّ ما سواه، فإن كلّ مفعولٍ فهو محدثٌ، فكلّ ما سواه مفعولٌ، فهو محدثٌ مسبوقٌ بالعدم، فإنّ المسبوق بغيره سبقًا زمانيًا لا يكون قديمًا، والأثر المتعقّب لمؤثّره الذي زمانه عقب زمان تمام مؤثّره ليس مقارنًا له في الزّمان، بل زمنه متعقّبٌ لزمان تمام التّأثير، كتقدّم بعض أجزاء الزّمان على بعضٍ، **وليس في أجزاء الزمان شيءٌ قديمٌ، وإن كان جنسه قديمًا**، بل كلّ جزءٍ من الزّمان مسبوقٌ بآخر» ابن تيمية، درء تعارض العقل والنّقل 367/1.

ومن هنًا يُعلم فساد ما ذهب إليه الشّيخ البوطي –رحمه الله– حيث قال: «ومع ذلك فلعلّ أنصع ردٍّ على كلام ابن تيمية هذا، كلام ابن تيمية نفسه، فقد أثبت كفر من قال بقدم العالم (قدمًا نوعيًّا أو عينيًا) ونقل الإجماع على ذلك في أكثر من موضعٍ ومناسبةٍ في رسائله وكتاباته، يقول في رسالته (الرّدّ على المناطقة)، بعد أن برهن على بطلان القول بوجود حوادث لا أول لها: ((فإنّ الرّسل مطبقون على أنّ كلّ ما سوى الله محدثٌ مخلوقٌ كائنٌ بعد أن لم يكن، ليس مع الله شيءٌ قديم بقدمه))» السّلفيّة مرحلةٌ زمنيّةٌ مباركةٌ لا مذهبٌ إسلاميّ ص172، فابن تيميّة لم يحكم أبدًا ببطلان القدم النّوعي، بل هو يدافع ويجادل عنه في مواضع كثيرةٍ من كتبه، وذلك لكونه من أصول مذهبه العقديّ، إنّما حكم ببطلان القول بقدم شيءٍ معيّنٍ من العالم مع الله، وما قبل هذا الموضع الذي نقله الشّيخ البوطي فرّق ابن تيمية بين قِدَم النّوع وبين قِدَم فردٍ من أفراد العالم، ولم يدّع أبدًا بطلان حوادث لا أوّل لها. يُنظر: ابن تيميّة: مجموع الفتاوى 280/9-281.

صـدور الأثر والفعل عن الذّات، أي أنّ الذّات لها صـفةٌ أو حالةٌ يجوز معها أن تصـدر عنها الأحداث، وأمّا الثّاني -الخلق فعلًا-، فهو الصّدور الفعليّ للأثر عن الذّات متّصفةً بالصّفة.

إذا تبيّن هذا المعنى، فمن الضّـــروريّ -إذا ثبتَ القول بحدوث العالم- أن يكون لخالقه صـفة القدرة، إذ غيرُ القادر -وهو العاجز- لا يتأتّى منه الفعل، وعلى هذا فالخلق بهذا المعنى يجب أن يكون من صفات خالق العالم، وإلّا لما صحّ منه أن يكون خالقًا للعالم، فقد ظهر إذًا أنّ الخلق بهذا المعنى صفة كمالٍ.

وأمّا القول بأنّ نفس صـــدور الفعل صـــفة كمالٍ فهذا محض ادّعاءٍ لا دليل عليه، بل الواجب نفيُه، لما يلزم عليه من القول بحوادث لا أوّل لها، وقد تقرّر بطلانه واســـتحالته، ومن المحال أن يكون المحال صـــفة كمالٍ لله، فكما أنّه من المحال أن يكون قلب الحادث (وهو ما له بدايةٌ في وجوده وســـبَقَ وجودَه عدمٌ) قديمًا (لا بداية لوجوده ولم يســـبق وجودَه عدمٌ) صفة كمالٍ، فيستحيل كذلك أن يكون الخلق فعلًا صفة كمالٍ، وإلّا للزم أن يتعرّى الله عنها في الأزل ويكون ناقصًا وهو محالٌ، أو يلزم تسلسل الحوادث لا إلى أوّلٍ وهو محالٌ.

كما أنّ القول بأنّ الخلق تنجيزًا صـــفةُ كمالٍ لله يلزمه القول بأنّ الله يتوقّف كمالُه على غيره، إذ لا يمكن أن يكون كاملًا حينها إلّا إذا أوجد غيرَه، فهو مفتقرٌ في تحقّق الكمال له إلى غيرِه، وهذا معلوم البطلان في الشّـريعة، والأدلّة المتكاثرة تردّه، منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيـدُ﴾ [ســـورة فـاطر:15]، وقولـه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَـالَمِينَ﴾ [ســـورة العنكبوت:6]، وقوله: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة الحج:64]. (1)

فالحاصل أنّ الفعل تنجيزًا لا يمكن أن يكون صفة كمالٍ، كما أنّه لا يصحّ الاستدلال بكون الفعل تنجيزًا صـــفة كمالٍ لله على تجويز التّســـلســـل، إذ جواز كونها كمالًا واجبًا لله

(1) وكلام ابن تيميّة يقتضي أنّ الله مستغنٍ بخلقه وليس مستغنيًا عنهم، وهذا في الحقيقة نقصٌ، وللإمام الرّازيّ كلامٌ نفيسٌ في هذا، قال رحمه الله: «الاستغناء عن الشّيء أعظمٌ من الاستغناء بالشّيء، فإنّ الاستغناء بالشّيء يوجب الاحتياجَ إليه، إلّا أنّه يتوسّل به إلى الاستغناء عن غيره، فأمّا الاستغناء عن الشّيء فهو الغنى التّامّ، ولذلك فإنّ الاستغناءَ عن الشّيء صفةُ الحقّ، والاستغناء بالشّيء صفة الخلق»، فخر الدّين الرّازيّ: التّفسير الكبير 78/16.

متوقّفٌ على جواز التّســلسـل، فيتوقّف كلٌّ من الأمرين على الآخر، ويلزم الدّور والمصــادرة على المطلوب.

وبناءً على ما تقرّر ينبغي أن يُفهم قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُون﴾ [سورة النحل:17]، وذلك بأن يُقال أنّ ما له القُدرة على الخلق، ليس كمن ليس لديه القُدرة على الخلق (وهي الأوثان التي كان يعبدها المشركون، والتي وردت الآيات في الحديث عنها)، أو: ليس من خلق المذكورات في الآيات كمن لم يخلق أو من لا يستطيع الخلق، فالأوّل تصحّ عبادته، والثّاني لا تصحّ عبادته.

ثمّ ههنا أمران، أحدهما أعمّ من الآخر، الأوّل العامّ: القدرة على الخلق، والثّاني الخاصّ: الخلق فعلًا وتنجيزًا، فإثبات القدرة على الخلق لا يلزم منه الخلق فعلًا وتنجيزًا، وإثبات الخلق فعلًا وتنجيزًا يلزمه القدرة على الخلق، ونفي القدرة على الخلق يلزمه نفي الخلق تنجيزًا، ونفي الخلق تنجيزًا لا يلزمه نفي القدرة على الخلق، ولما ورد فعل الخلق في الآية مرّتين، فالاحتمالات أربعةٌ، وترتيبها بحسب القوّة كما يلي:

- فإمّا أن يكون المعنى: ليس من له القدرة على الخلق كمن لم يخلق تنجيزًا، وهذا أبعد الاحتمالات من حيث قوّة المعنى والإلزام، إذ من له القدرة على الخلق قد لا يكون خلق فعلًا، والذي لم يخلق فعلًا قد يكون له القدرة على الخلق، فيتساويا.
- وإمّا أن يكون المعنى: ليس من خلق فعلًا كمن لم يخلق فعلًا (وهذا مدّعى الخصم هنا)، وهذا كذلك فيه ضعفٌ، إذ من لم يخلق فعلًا قد يخلق، فيكون مثل الذي خلق، فيصحّ عبادته إذًا ودعوته على أمل أن يخلق.
- وإمّا أن يكون المعنى: ليس من له القدرة على الخلق كمن ليس له القدرة على الخلق، وهذا المعنى قويٌّ، إذ من ليس لديه القدرة على الخلق لا يصحّ أن يُعبد ويُدعى، إذ لا أمل في كونه يصحّ منه الخلق أصلًا.
- وإمّا أن يكون المعنى: ليس من خلق فعلًا وتنجيزًا ما مضى ذِكره من الآيات والمصنوعات كمن ليس له القدرة على الخلق أصلًا، وهذا المعنى أقوى في إفحام المشركين، ليس لكون الخالق فعلًا وتنجيزًا أكمل ممّن لم يخلق فعلًا وتنجيزًا، بل من حيث تبكيتهم في عبادتهم غير الله، فالله مع كونه قادرًا على الخلق قد خلق فعلًا

(فلا يصحّ الشّكّ في تنجّز خلقه)، والأصنام مع كونها غير خالقةٍ فعلًا لا يصحّ منها الخلق، ولما كان نفي إمكان الخلق منها أصلًا أقوى في الإلزام، كان العدول عنه إلى نفي تنجّز الخلق فقط عدولًا عن الوجه الأقوى إلى الوجه الذي فيه ضعفٌ، إذ يمكن أن يقول المشركون: نعم هي لم تخلق، لكن قد تخلق إذا دعوناها، وذلك بعيدٌ، فالأولى إذًا القول بهذا الوجه.

والفعلان في الآية إمّا أن يكونا متّفقي المعنى، فيكون الوجه الثّالث هو الأليق لا الوجه الثّاني لما تبيّن، وإمّا أن يكون المعنى بينهما مختلفًا فيكون الوجه هو الرّابع، فالمفاضلة إذًا بين من لا قدرة له على الخلق وبين من خلق أو له القدرة على الخلق، وهذا لا يفيد مدّعى ابن تيميّة في أنّ من خلق فعلًا أكمل ممّن لم يخلق، والذي توسّل به إلى إيجاب الخلق على الله.(1)

---

(1) ورغم كلّ هذا الكلام من ابن تيميّة والذي يتّضح فيه جليًّا قوله بوقوع تسلسل الحوادث لا إلى أوّلٍ بل بوجوبه نجد من يصرّح أنّ ابن تيميّة لا يقول بذلك، بل إنّما يجوّزه فقط، ومثال ذلك ما فعله صاحب 'ابن تيمية المفترى عليه' فبعد أن نقل عن ابن تيمية أنّ قطع تسلسل الحوادث يُفضي إلى حدوث حادثٍ لا عن سببٍ، وإلى نفي صفات الرّبّ، وكلاهما مُحالٌ، فكان الواجب عليه أن يقول بأنّ المؤدّي إلى المحال محالٌ، فقطع التّسلسل محالٌ، فالقول بالتّسلسل واجبٌ إذًا، إذ كلّ ما استحال نقيضُه كان واجبًا، ولا يكون الأمرُ ممكنًا إلّا إذا أمكن نقيضه، لكنّ الكاتب أصرّ على أنّ ابن تيميّة لا يقول بتسلسل الحوادث وادّعى أنّه جوّزها فقط لإبطال دليل المتكلّمين، قال: «ابن تيمية لم يثبت حوادث لا أوّل لها، وإنّما أجاز هذا الاحتمال العقليّ لإبطال حجج الخصمين» ص83، وقال: «يجب التفريق بين الاحتمال والإثبات، وابن تيمية أجاز ذلك عقلًا ولم يثبته شرعًا» ص68، وابن تيميّة –كما سبق النّقل عنه– يثبت ذلك إثباتًا ويدّعي استحالة نقيضه، كما قد استدلّ الكاتب على عدم قول ابن تيميّة بتسلسل الحوادث بنقل كلامه في إبطال قِدَم هذا العالم المشاهد، قال: «ممّا يبرأ به ابن تيميّة جزمُه بفساد القول بقِدَم العالم» ص92 ونقل كلامًا لابن تيميّة يفيد منع قِدَم شيءٍ معيّنٍ من العالم، وكرّر ذلك في 'دليل' الثّامن، قال: «إنّ ابن تيميّة لم ينسَ أن يصرّح خلال مناقشته للمتكلّمين والفلاسفة الدّهريّين أنّ العالم مخلوقٌ كائنٌ بعد أن لم يكن» ص92، وابن تيميّة إنّما يصرّح بحدوث أفراد العالم لا بجنسه. وإنّما ذكرتُ هذا ليُعلم أنّ كثيرًا ممّن يتصدّى للكلام عن ابن تيميّة ومذهبه لا يُحسن غير النّقل من كلامه.

وقد سبق من الأحاديث وكلام المفسّرين والمحدّثين والمتكلّمين ما فيه إثبات كون خلق الله حادثًا، وأنّ الله متّصفٌ بالقدرة على الخلق في الأزل، لكنّه لا يكون خالقًا فعلًا إلّا فيما لا يزال.

ثمّ القول بأنّ الخالق فعلًا أكمل من الذي لا يخلق وأنّ الله يجب أن يخلق أزلًا وأبدًا فيه شناعةٌ أخرى كبيرةٌ، وهي أنّ الله لا يجوز عليه أن يُعدم جميع مخلوقاته، والمقرّر عند المسلمين خلاف ذلك، بل حتّى قد وقع الخلاف المشهور بينهم في البعث هل سيكون عن إعدام جميع العالم أو فقط بعد تهديم نظامه.

الله لم يزل متكلما إذا شاء

ممّا يعتمده ابن تيميّة في تقرير القول بحوادث لا أوّل لها هو القول بأنّ الله متكلّمٌ إذا شـــاء، والكلام على قوله هذا يكون من جنس الأفعال، وذلك لأنّه ممّا تتعلّق به الإرادة، والإرادة لا تتعلّق إلّا بالجائز الممكن.

ومذهب أهل السّــنّة من الأشــاعرة والماتريديّة كما هو معلومٌ أنّ كلام الله صــفةٌ من صفاته وليس فعلًا من أفعاله، وصفات الله كلّها قديمةٌ لقِدَمه تعالى، إذ ما تكون صفاته متغيّرةً فلا يمكن أن يكون قديمًا، والمعتزلة لما نفوا ثبوت كلامٍ هو صــفةٌ قديمةٌ قالوا بأنّ الكلام فعلٌ من أفعال الله يُحدثه الله لا في ذاته، لأنّ ذاته لا تقوم بها الحوادث لاســتحالة حوادث لا أوّل لها ولاستحالة كون القديم متّصفًا بصفات المخلوقات من الحوادث، إلّا أنّ ابن تيمية يقول بأنّ الله يُحدث كلامًا في ذاته.

وليس المحلّ الآن محلّ بسطٍ لهذه المسألة، لكن ما ينبغي أن نقوله الآن: هل يجوز –على عدّ الكلام من الأفعال التي تتعلّق بها الإرادة– أن يُعتمد على القول بأنّ الله يفعل بعض الأفعال القولُ بكون أفعال الله قديمةً؟

لا شــكّ أنّ مجرّد القول بأنّ الله يفعل فعلًا ما لا يصــحّ معه القول بقِدَم أفعاله، إذ لا ملازمة بين الأمرين، فغاية ما تفيده عبارة أنّ الله يتكلّم إذا شــاء (مع كون هذه العبارة غير صــحيحةٍ في نفســها) أنّ الله يفعل فعلًا ما هو كلامٌ، ثمّ هذا الفعل حُكمه حُكم ســائر الأفعال، فإذا لم يجز على سـائر الأفعال تسـلسـل الحدوث لا إلى أوّلٍ، فلم يجز على الكلام التّسلسل كذلك، ولا فرق بينهما. فالحاصل أنّ هذه العبارة لا تفيد شيئًا مستقلًّا، بل حكم الكلام حينها حكم سائر الأفعال.

هل القول بالتّسلسل قول أئمّة السّنّة والحديث وأساطين الفلاسفة؟

يدّعي ابن تيميّة في أكثر من موضعٍ من كتبه أنّ القول بتسلسل الحوادث لا إلى أوّلٍ هو قول "أئمّة أهل السّنّة والحديث وأساطين الفلاسفة"، من ذلك قوله: «**فهذا التسلسل جائزٌ عند الفلاسفة وعند أئمّة أهل الملل أهل السّنّة والحديث**» [1]، وقوله: «...فإنّ وجود الحوادث دائمًا بلا ابتداءٍ ولا انتهاءٍ للنّاس من المسلمين وغيرهم فيه ثلاثة أقوالٍ: قيل **يجوز مطلقًا، وهذا قول أئمّة السّنّة والحديث وأساطين الفلاسفة**...» [2] وقوله كذلك: «وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده»[3]، وقوله: «...هذا يستلزم التّسلسل في الآثار، مثل كونه متكلّمًا بكلامٍ بعد كلامٍ، وكلمات الله لا نهاية لها، وأنّ الله لم يزل متكلّمًا إذا شاء، **وهذا قول أئمّة السّنّة، وهو الحقّ** الذي يدلّ عليه النّقل والعقل، وكذلك أفعاله...» وغير ذلك من أقواله الدّالة على هذا المعنى. [4]

وهذه دعوى يصدّر بها ابن تيميّة هذا القول ترويجًا له وتحسينًا له عند القارئ، وطريقته في نسبة ما يراه من أقوالٍ إلى "أئمّة السّنّة والحديث" وغيرهم كـ"السّلف" كثيرةٌ في كتبه، ومجرّد هذا الكلام لا ينبغي أن يؤخذ منه مسلّمًا، بل ينبغي الفحص عنه.

---

(1) ابن تيميّة: درء تعارض العقل والنّقل 94/5، ومقصود ابن تيميّة من الجواز هنا هو عدم الاستحالة، وهذا لا ينافي كونه يعتقد وجوب التّسلسل والفعل على الله، وأنّ الله ليس له ألّا يفعل، كما قد تبيّن ذلك ممّا نقلتُ سابقًا وكما هو معلومٌ من مذهبه.

(2) ابن تيميّة: الصّفديّة 10/1.

(3) ابن تيميّة: درء تعارض العقل والنّقل 148/2.

(4) وإنّما عدّدت النّقل حتّى لا يقول قائلٌ بأنّه إنّما قال هذا الكلام في مقام المناظرة فلا يُؤخذ كونه قولًا له، أو أنّه إنّما قال كلامًا مجملًا يفصّله غيرُه، أو أنّه ذكر ذلك في بعض مصنّفاته وذكر غيرَه في غيرِها، ممّا هو شائعٌ عند بعض النّاس من الكلام المخالف للمنهج العلميّ، وأمّا كونه قائلًا هذا الكلام في مقام المناظرة فذلك لا ينفي الاعتماد عليه، لأنّه يصرّح بأنّه قولٌ له وأنّه الحقّ وأنّه مذهب أئمّة السّنّة، ثمّ الأصل في مقام المناظرة أن يقول الإنسان بما هو معتقدٌ له، ويردّ على ما يعتقد بطلانه، وكلام الشّخص الواحد إن كان متّسقًا يوافق بعضُه بعضًا وواقعٌ في مقام البيان في مسألةٍ يعدّها من أصول مذهبه ومن المهمّات فلا معنى للقول بأنّه كلامٌ مجملٌ كما يحلو لبعض النّاس.

أمّا الزّعم بأنّ 'أساطين الفلاسفة' يقولون بتسلسل الحوادث لا إلى أوّلٍ فلا يفيده، إذ مجرّد قول الفلاسفة بالقول -مع أنّ ابن تيميّة يكفّرهم، وكذلك خصومهم من أهل السّنّة يكفّرونهم- لا يعني حقّيّته، ثمّ التّسلسل الذي قال به الفلاسفة هو تسلسل الحركات والأعراض لا إلى أوّلٍ، وهذا تسلسلٌ مشروطٌ بقِدَم مادّة العالم، وابن تيميّة لا يقوم بقِدَم مادّة العالم، بل يقول بحدوث الموادّ لا إلى أوّلٍ، والفلاسفة لا يقولون بهذا، بل يجعلونه محالًا، فما يقول به ابن تيميّة لا يقول به الفلاسفة، وما يقول به الفلاسفة لا يقول به ابن تيميّة، نعم، كلاهما يشترك في أصل القول بحوادث لا أوّل لها -سواءً كانت أعيانًا أم أعراضًا- ومجرّد اشتراكهم في هذا لا يُحقّ لابن تيميّة التّظاهر بهم على تجويز التّسلسل في الماضي.

ثمّ ابن تيمية يُكثر من التّشنيع على الفلاسفة والتّقبيح لمذهبهم في سائر مصنّفاته، لكن إذا ورد إلى محلٍّ يوافقهم فيه ويخالف فيه المتكلّمين، ذكرهم بما فيه إشعارٌ بالمدح (كقوله هنا: أساطين الفلاسفة)، وذلك للتّرويج للقول الذي أتى به.

وأمّا الزّعم بأنّ 'أئمّة أهل السّنّة' يقولون بحوادث لا أوّل لها، فزعمٌ يردّه ما هو مبثوثٌ في كتب العقائد قبل ابن تيميّة، إذ لا نجد قائلًا بهذا القول قبل ابن تيميّة، وقد نقل ابن حزمٍ الإجماع على ذلك -كما تقدّم-، قال: «بَاب من الإجماع فِي الاعتقادات يكفر من خَالفه بإجماعٍ: اتَّفقُوا أنّ الله عزّ وجلّ وحده لا شريك له، خالق كلّ شيءٍ غيرِه، وأنّه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثمّ خلق الأشياء كلّها كما شاء» (1)

فالقول بكون الله لم يخل وجوده من مقارنة وجود حوادث قولٌ مجمعٌ على بطلانه، بل مجمعٌ على تكفير القائل به بحسب ابن حزمٍ إذا بلغته الحجّة بأنّه إجماعٌ (2)، وقد قال ابن حزمٍ في مقدمة كتابه عن صفة الإجماعات التي ذكرها في كتابه: «وصفة الإجماع هو ما تُيُقّن أنّه لا خلاف فيه بين أحدٍ من علماء الإسلام ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شكٌّ، مثل أنّ المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشّام، وأنّ بني أميّة ملكوا دهرًا طويلًا ثمّ ملك بنو العبّاس، وأنّه كانت وقعة صفّين

(1) ابن حزم: مراتب الإجماع ص193.

(2) كما ذكر ذلك في أوّل كتابه، يُنظر: مراتب الإجماع ص 23.

والحرّة وسائر ذَلِك ممّا يعلم بيقينٍ وضرورةٍ» [1] وقال: «وإنّما ندخل في هذا الكتاب الإجماعَ التّامّ الذي لا مخالف فيه البتّة، الذي يعلم كما يعلم أنّ الصّبح في الأمن والخوف ركعتان...»[2] هذا ما ذكره ابن حزمٍ [3].

وقال الإمام أبو جعفرٍ الطّحاويّ (321 هـ) في متنه الشّهير في العقائد: «ما زال بصفاته قديما **قبل خلقه،** لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن **قبلهم** من صفاته، ليس **منذ خلق الخلق** استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البريّة استفاد اسم الباري، **له معنى الرّبوبيّة ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق**»[4] وهذه الكلمات صريحةٌ في تأخّر وجود المخلوقات عن وجود الله، قال الشّيخ محمّد البابرتي: «فثبت أنّه موصوفٌ في الأزل بكونه خالقًا بارئًا مصوّرًا، **ولا مخلوق في الأزل ولا مربوب ولا مصوَّر**» [5].

---

(1) ابن حزم: مراتب الإجماع ص28.

(2) ابن حزم: مراتب الإجماع ص33.

(3) وقد أنكر ابنُ تيميّة ما ذكره ابن حزمٍ في نقده لكتاب ابن حزمٍ السّابق، وسيأتي مزيد كلامٍ عن المسألة.

(4) شرح التّركستاني على العقيدة الطّحاويّة ص71، شرح العقيدة الطّحاويّة للغنيمي ص25.

(5) شرح البابرتي على العقيدة الطّحاويّة ص46.

وأتباع ابن تيميّة ينتسبون إلى عقيدة الإمام الطّحاويّ مع أنّه يخالفهم في بعض أصول مذهبهم، من ذلك هذه المسألة التي نحن فيها، إذ مذهب الإمام الطّحاويّ أنّ العالم حادثٌ كلّه جنسًا وأفرادًا، والكلام المنقول كذلك يفيد صراحةً قِدَم صفات الله، وهذا خلاف مذهب ابن تيميّة في حدوث بعضها كأفراد الإرادة، إذ يقول بقِدَم جنسها وبحدوث أفرادها، وقول الإمام الطّحاويّ في متنه «ولا يشبهه الأنام» وكذا «ومن لم يتوقّ التّشبيه، زلّ ولم يُصب التّنزيه» مخالفٌ لما عليه الكثير منهم من إثبات مشابهةٍ بين الله وبين خلقه، وقوله: «وتعالى الله عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات» مخالفٌ لما عليه ابن تيميّة من إثبات الحدّ وإثبات تركّب الإله من صفات الأعيان كما يقول -كاليد والوجه-، وقول الإمام الطّحاويّ «لا تحويه الجهات السّتّ كسائر المبتدعات» صريحٌ في مخالفة ابن تيميّة في إثبات الجهة لله، وقوله: «والجنّة والنّار مخلوقتان، لا يفنيان ولا يبيدان» يخالف مذهب ابن تيميّة في قوله بفناء النّار -والذي صنّف رسالةً في الانتصار له-.

وفي 'أصـــول الدّين' للبزدويّ: «قال عامّة أهل القبلة وعامّة أهل الأديان: إنّ العالم مُحدَثٌ أحدثه الله تعالى لا عن أصلٍ» (1).

وقال الشّيخ أبو المظفّر الإسفراييني (471 هـ) في كتابه 'التّبصير في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية عن الفرق الهالكين': «الفصل الأوّل في بيان **اعتقاد أهل السّنّة والجماعة** السّليم عن جميع ما ذكرناه من الضّـلالات، فهو أن تعلم أنّ **العالم بجميع أركانه** وأجسـامه وما يشـتمل عليه من أنواع النبات والحيوانات وجميع الأفعال والأقوال والاعتقادات **كلّها مخلوقٌ كائنٌ عن أوّل حادث بعد أن لم يكن شيئا** ولا عينا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا ... وقد ورد في خبر عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان الله ولم يكن معه شيء» (2)

وهذا الشّيخ أبو بكرٍ الكلاباذيّ (380 هـ) يعرّفنا مذهب 'الصّوفيّة' قائلًا: «**اجتمعت الصّـوفيّة** على أنّ الله واحد أحدٌ فردٌ صـمدٌ قديمٌ ... لم يزل قديمًا بأسمائه وصـفاته غير مشـبهٍ للخلق بوجهٍ من الوجوه، لا تشبه ذاته الذّوات ولا صـفته الصّـفات، لا يجري عليه شـيءٌ من سمات المخلوقين الدّالة على حدثهم، **لم يزل ســـابقا متقدّمًا للمحدثات موجودًا قبل كلّ شيءٍ**، لا قديم غيره ولا إله سواه» (3)

وقال الإمام ابن بزيزة (662 هـ): «واعلم يا أخي أنّ هذه المسألة هي أوّل المعتقدات وإحدى المزالّ، ومبنى علم التّوحيد على ثبوتها، **وقد ذهب جماعة أهل الإســـلام قاطبةً** من قال بقولهم من أهل الملل والحكماء إلى أنّ **العالم محدَث الذّات محدث الصّـفات** ممكنٌ بذاته مســـبوقٌ بالعدم، **كان الله ســـبحانه في الأزل ولا شـــيء معه**، وهو نصّ مذهب أفلاطون الحكيم وغيره»(4).

والمذكور في كتب علم أصـــول الدّين قبل ابن تيميّة أنّ هذه المســـألة محلّ اتّفاقٍ بين المتشـرّعين من الطّوائف الإسـلاميّة خلا الفلاسـفة، وأنّ القول بخلافها مذهب الملحدة، قال

---

(1) أبو اليسر محمّد البزدوي: أصول الدّين ص27.

(2) أبو المظفّر الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص153-155.

(3) أبو بكر الكلاباذي: التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف ص33.

(4) ابن بزيزة: الإسعاد في شرح الإرشاد ص159-160.

الإمام الجوينيّ (478 هـ): «والأصل الرّابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أوّل لها، والاعتناء بهذا الركن حتمٌ، فإنّ إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة»[1]، وقال الشّهرستانيّ (ت 548 هـ): «مذهب أهل الحقّ من أهل الملل كلّها أنّ العالم محدثٌ ومخلوقٌ، أحدثه الباري تعالى وأبدعه، وكان الله تعالى ولم يكن معه شـــيءٌ»[2]، وكلام المتكلّمين من أهل المذاهب في بطلان حوادث لا أوّل لها وتقرير حدوث كلّ ما ســـوى الله تعالى وأنّ الله كان ولم يكن معه شيءٌ كثيرٌ.

ولما كان ابن تيميّة وأهل مدرسته ينتسبون إلى الحنابلة، كان من الجدير بنا أن نرى رأي علماء الحنابلة الذين كتبوا في العقائد قبل ابن تيميّة، ونرى موقفهم من هذه المسألة.

وســأســوق بعض النّقول من كتب الحنابلة المتقدّمين على ابن تيميّة، لبيان مخالفة ابن تيميّة لهم في هذه المسألة:

- قال الإمام أحمد ابن حنبل (241 هـــــ): «فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شـــيء»[3]، «وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل: أليس الله كان ولا شيء؟» [4].
- وقال القاضي أبو يعلى الحنبلي (458 هـــ): «فصلٌ: والحوادث لها أوّلٌ ابتُدأت فيه، خلافًا للملحدة، والدّلالة عليه: علمنا أنّ معنى المحدَث أنّه الموجود عن عدمٍ، ومعنى الحوادث أنّها موجودةٌ عن عدمٍ، فلو كان فيها ما لا أوّل له لوجب أن يكون قديمًا، وذلك فاســـدٌ لما بيّنا من قيام الدّلالة على حدوثها» [5] وقال: «ولا يجوز وجود موجوداتٍ لا نهاية لعددها، سـواءً كانت قديمةً أو محدثةً، خلافًا للملحدة في

(1) الإرشاد ص46.

(2) نهاية الإقدام في علم الكلام ص9، ويُنظر كذلك مثلًا: التّوحيد للماتريدي ص121، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل للباقلّاني ص52، المغني للإمام المتولي ص7، لمع الأدلّة ص92.

(3) الرد على الجهمية والزنادقة ص140.

(4) الرد على الجهمية والزنادقة ص155.

(5) المعتمد ص51.

قولهم: يجوز وجود ذواتٍ محدثةً لا نهاية لها» (1)، وقال: «فإن قيل: فمتى كان؟ قيل: هذه عبارةٌ عن وقتٍ محدودٍ، والباري سبحانه وتعالى لم يزل موجودًا قبل الأوقات كلّها بلا غايةٍ ولا نهايةٍ» (2)، وقال عند الحديث عن قِدَم الإرادة: «والدّلالة على قدمها: هو أنّه لو كانت محدثةً وكانت فعلًا للقديم لم يجز خروج هذه الإرادة بدلًا من ضدّها إلّا بإرادةٍ أخرى، وتلك الإرادة بإرادةٍ أخرى **إلى غير نهايةٍ، وذلك يُحيل الحوادث رأسًا**، فدلّ على أنّ إرادته قديمةٌ» (3)

- قال أبو الفرج عبد الواحد الشّيرازي الحنبلي (486 هـ) في كتابه 'التّبصرة في أصول الدّين': «...وجوابٌ آخر: وهو أنّه سبحانه وتعالى لم يزل عالمًا قادرًا بنفسه **ولا مقدور عليه ولا معلوم**، ولم يُنسب إلى العبث، فكذلك في مسألتنا» (4).

فهذا نصٌّ منه على أنّ الله كان في الأزل ولم يكن معه شيءٌ من مقدوراته التي يخلقها، وابن تيميّة يقول بخلاف هذا، وإن كان قول عبد الواحد: «لم يزل عالمًا ... ولا معلوم» غير صحيحٍ، إذ الله يعلم ذاته وصفاته وهي موجودةٌ أزلًا، إنّما معلوماته

---

(1) أبو يعلى الحنبلي: المعتمد ص51.

(2) أبو يعلى الحنبلي: المعتمد ص58.

(3) أبو يعلى الحنبلي: المعتمد ص73.

وما في هذا الكتاب ممّا يخالف معتقد ابن تيميّة ومدرسته غيرُ يسيرٍ كذلك، منها قول صاحبه في الاستواء: «الواجب إطلاق هذه الصّفة من غير تأويلٍ، وأنّه استواء الذّات على العرش لا على معنى القعود والمماسّة» ص54، وابن تيميّة يثبت القعود والمماسّة، وقال المصنّف كذلك: «ولا يجوز عليه الحدّ» ص57، وقال: «والدّلالة على ذلك أنّه غير مشبهٍ للأجسام ... والله تعالى لا يشبه سائر الحوادث، خلافًا للمشبّهة» ص60، قال: «ولا يجوز لأحدٍ أن يقف في كلام الله ويقول: لا أقول إنّه مخلوقٌ، بل يقطع على أنّه كلام الله قديمٌ ليس بمخلوقٍ ... والدّلالة على ذلك ما قدّمناه من قدم كلامه وأنّه ليس بمحدثٍ ولا مخلوقٍ» ص88، وقال: «فصلٌ فيمن يعتقد أنّ الله تعالى جسمٌ من الأجسام ويعطيه حقيقة الجسم من التّأليف والانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ فهو كافرٌ» ص271، وقال: «فصلٌ: والجنّة والنّار مخلوقتان، وهما الدّاران، أحدهما دار الثّواب والأخرى دار العقاب، وهما باقيتان» ص180.

(4) أبو الفرج عبد الواحد الشّيرازي: التّبصرة في أصول الدّين ص55.

من الحوادث هي التي لم تثبت أزلًا، وإن كان العلم بها ثابتًا أزلًا، وأمّا قوله «لم يزل قادرًا ولا مقدور» فهو صحيحٌ، إذ القدرة لا تتعلّق إلّا بالممكن، والله لا يقدر على ذاته وصـفاته لكونها واجبةً -بخلاف قول ابن تيميّة أنّه يفعل في ذاته ما يشـاء-. (1)

---

(1) وما في كتاب 'التّبصرة' ممّا يخالف مذهب ابن تيميّة وأتباعه كثيرٌ، منها أنّه ينفي حدوث كلام الله، وينفي كون الله محلًّا للحوادث، ويدلّ على ذلك قوله: «دليلٌ تاسعٌ: هو أنّ القرآن لو كان محدثًا ... فلا يجوز أن يكون أحدثه في ذاته، لأنّ ذاته ليس محلًّا للحوادث ... فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلّا أن يكون قديمًا غير مخلوقٍ» التّبصرة ص54، وقال في نفي السّكوت عنه تعالى: «دليلٌ عاشرٌ: هو أنّه لا يخلو إمّا أن يكون الباري جلّ جلاله متكلّمًا في قِدَمه أو غير متكلّمٍ، لا يجوز أن يكون غير متكلّمٍ في قدمه، لأنّه لو جاز ذلك عليه لوجب وصفه بضدٍّ من أضداد الكلام الذي هو الخرس والسّكوت، لأنّ من ليس بمتكلّمٍ فهو إمّا ساكتٌ أو أخرس، وتعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ولأنّه لو كان فيما لم يزل من الزّمان ساكتًا لكان السّكوت صفةً قديمةً، والقديم يستحيل عدمه ... لأنّ الحيّ لا يخلو من وصفه بالشّيء أو بضدّه مع عدمه» بخلاف قول ابن تيميّة في حدوث الكلام وفي أنّه يسكت كما قال: «فثبت بالسّنّة والإجماع أنّ الله يوصف بالسّكوت» مجموع الفتاوى 179/6، وينفي أبو الفرج كذلك كون الله جسمًا في قوله: «...والباري تعالى ليس بجسمٍ» التّبصرة ص92ن وينفي الحدّ في قوله: «جوابٌ آخر: هو أنّا وإن قلنا إنّ الباري على عرشه وأنّ العرش على السّماوات السّبع، ولكن لسنا نقول جهةً ولا غيرها ... جوابٌ آخر: هو أنّا وإن قلنا في جهة العلوّ، لم يلزم ما ذُكر من الحدّ، لأنّ ما ذُكر من الحدّ والصّفة فهو صفة كون الأجسام والجواهر والأكوان، والباري تعالى ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ» ص135، وينفي المشابهة في قوله: «وأنّ الله تعالى ... ليس بجسمٍ ولا جارحةٍ ولا شبه بشيءٍ من المخلوقات» ص42 بل نقل عن أحمد ابن حنبل أنّ من شبّه الله بخلقه فقد كفر ونقله الإجمال على أنّ الله لا شبه له (ص134-44)، وقال: «وأنّ الجنّة حقٌّ، والنّار حقٌّ، وهما مخلوقتان للبقاء لا للفناء» ص182، وكلّ هذا يخالفه فيه ابن تيميّة.

على أنّ في كتاب التّبصرة خلطًا في نسبة الأقوال إلى أصحابها، مثل قوله: «... فمعرفة الباري وجبت بالشّرع دون العقل ... وقالت الأشعريّة: بالعقل والشّرع جميعًا» ص23، وقوله: «... خلافًا للأشعريّة في قولهم: لم يُنزل الله إلى الأرض كلامًا ولا كتابًا» ص67، وقال: «وقالت الأشاعرة بخلاف ذلك كلّه، حتّى إنّهم قالوا: ليس في المصحف ولا في صدور الرّجال ولا في ألواح الصّبيان ولا في اللّوح المحفوظ قرآنٌ» ص99، وقال: «وقالت المعتزلة والأشعريّة: ليس لله عزّ وجلّ عرشٌ ولا كرسيٌّ» ص127، وقال: «وأنكرت المعتزلة ذلك -يعني عذاب القبر ونعيمه-، وقالت الأشعريّة: يعذّب ولا

- وقال أبو الوفاء بن عقيلٍ البغداديّ الحنبلي (513 هـ): «شبهةٌ، قالوا: ما أنكرتم أن تكون العوالم الماضية والحوادث السّالفة لا أوّل لها؟ قيل: لا يصحّ هذا...» [1]، وقال كذلك: «وما توقّف وجوده على حوادث لا نهاية لها لم يوجد، وفي العلم بوجوده دليلٌ على أنّه لم يتقدّمه حوادث لا نهاية لها» [2].
- قال ابن الزّاغونيّ الحنبلي (527 هـ): «العالم كلّه محدثٌ مخلوقٌ ... وزعمت طوائف الدّهريّة أنّ العالم قديمٌ» [3]
- وقال أحمد بن حمدان الحرّانيّ الحنبلي (695 هـ): «ومن قال: إنّه بذاته في كلّ مكانٍ، أو في مكانٍ، فكافرٌ، لأنّه يلزم منه قدم المكان وحلوله في الأماكن القذرة وغيرها، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا» [4]، فجعل في كلامه الكفر لازمًا لمن قال

يألم» ص174، وكلّ ذلك ليس كما قال، وفي الكتاب كذلك شيءٌ غيرُ قليلٍ من الخلط، مثل تقريره بأنّ الكلام ليس بعرضٍ ولا جسمٍ ولا جوهرٍ (ص65) واستدلاله على أنّه حرفٌ وصوتٌ في كثيرٍ من فصول كتابه. وإنّما ذكرتُ هذا حتّى يُعلم مرتبة مثل هذه الكتب.

(1) أبو الوفاء بن عقيل البغداديّ: الإرشاد في الاعتقاد ص105.

(2) أبو الوفاء بن عقيل البغداديّ: الإرشاد في الاعتقاد ص108

(3) ابن الزّاغوني: الإيضاح في أصول الدّين ص214.

وفي هذا الكتاب كذلك ممّا يخالف عقيدة ابن تيميّة غيرُ يسيرٍ من الأحكام، فقد قال المصنّف مثلًا: «فصلٌ: الدّلالة على أنّ الباري ليس بجوهرٍ ... فلو كان الباري تعالى جوهرًا لوجب أن يكون محدثًا، ولما اتّفقنا على أنّه تعالى قديمٌ تعالى أن يكون جوهرًا كما يتعالى أن يكون جسمًا وحاملًا للأعراض» ص237 وقال: «ما تنكرون على من يقول إنّ في الغائب ما ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ» ص238 وهذا خلاف مذهب ابن تيميّة، يُنظر مثلًا: مجموع الفتاوى 295/5.

(4) أحمد بن حمدان: نهاية المبتدئين ص31.

وما في هذا الكتاب ممّا يخالف عقيدة ابن تيميّة الكثير، قال المصنّف في مفتتح كتابه: «الحمد لله القديم الموجود بصفات الجلال والكمال، المعبود مع التّنزيه عن التّشبيه والتّجسيم» ص21، وقال: «يجب الجزم بأنّه تعالى واحدٌ، لا يتجزّؤ ولا ينقسم» ص24، وقال: «وأنّه تعالى مريدٌ بإرادةٍ واحدةٍ قديمةٍ باقيةٍ متعلّقةٍ بكلّ ممكنٍ» ص24، قال: «ثمّ المشيئة والإيثار والرّضا والاختيار والقصد والولاية والمحبّة، كلّها بمعنى الإرادة المذكورة، وقال القاضي أخيرًا: المحبّة والرّضا غيرهما، فقد يريد ما لا يحبّه ويرضاه ...» ص25، وقال: «والله تعالى قائلٌ ومتكلّمٌ، تكلّم ويتكلّم بكلامٍ قديمٍ ذاتيٍّ وجوديٍّ غيرِ

بإثبات المكان لله، لأنّه يلزم منه قدم المكان، فالمفهوم منه أنّ التّكفير إنّما لزِمَهُ بإثبات قديمٍ غيرِ الله –وهو المكان–، وهذا يُفهم منه ضمنًا أنّه لا يساعد على حدوث حوادث لا أوّل لها.

هذه بعض النّقول التي تفيد قطعًا كون هذه المسألة من المسائل المفروغ منها عند المسلمين من مختلف المذاهب، وبهذا نعلم مدى صحّة ما يكرّره ابن تيمية من مثل قوله:

مخلوقٍ ولا مُحدثٍ ولا حادثٍ» ص26، وقال كذلك: «وأنّ الله تعالى ليس بجوهرٍ ولا عرضٍ ولا جسمٍ ولا تحلّه الحوادث ولا يحلّ في الحوادث، ولا ينحصر فيه، بل هو بائنٌ من خلقه، الله على العرش بلا تحديدٍ، وإنّما التّحديد للعرش وما دونه، والله فوق ذلك لا مكان ولا حدّ، لأنّه كان ولا مكان، ثمّ خلق المكان، وهو كمال كان قبل خلق المكان ... وأنّه لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيءٌ، ومن شبّهه بخلقه فقد كفر نصّ عليه أحمد، وكذا من جسّم أو قال إنّه جسمٌ لا كالأجسام ذكره القاضي» ص30، وابن تيميّة يخالفه في هذا، فيُثبت كون الله جسمًا تحلّ فيه الحوادث ويُثبت له المكان والجهة والحدّ ولا ينفي المشابهة. وقال كذلك: «وقال التّميميّ في اعتقاد أحمد في حديث النّزول: ولا يجوز عليه الانتقال ولا الحلول في الأمكنة...» ص32، وينفي الكثير من النّقائص تفصيلًا (يُنظر ص34 مثلًا). «وقال القاضي وابن عقيلٍ وابن الزّاغونيّ وابن الجوزيّ وغيرهم: أحكام الدّين منها ما لا يعلم إلّا بالعقل كمعرفة الله ونبوّة رسوله، ونحو ذلك ممّا لا يتمّ العلم بالتّوحيد والنّبوّة إلّا به» ص72، «والمستحيل لذاته غير ممكنٍ ولا مقدورٍ، وإلّا صار ممكنًا» ص75، «ومن لم يتوقّ النّفي والتّشبيه، ضلّ ولم يُصب التّنزيه» ص83، «وسبق الحقّ بينهما لأهل القبلة، فإنّه بين الغلوّ والتّقصير، والتّشبيه والتّعطيل» ص83.

وفي الكتاب كذلك من التّخليط ما لا يخفى، مثل قوله: «فمن قال: القرآن مخلوقٌ أو مُحدثُ أو حادثٌ [ومذهب ابن تيميّة أنّ القرآن مُحدثٌ] أو القرآن بلفظي أو لفظي بالقرآن مخلوقٌ أو مُحدثٌ أو حادثٌ أو وقف فيه شاكًّا أو ادّعى قدرة بشرٍ على مثله كفر» ص27 مع قوله بعدها: «ومن قال: لفظي بالقرآن غير مخلوقٍ، فهو مبتدعٌ» ص28 فهذا محضّ التّخرّص، إذ الحقّ في المسألة لا يعدو أن يكون أحد أمرين: إمّا أنّ لفظ الإنسان بألفاظ القرآن حادثٌ أو قديمٌ، والتّصريح بالحقّ لا ينبغي أن يكون دائرًا بين البدعة والكفر، ثمّ حدوث الألفاظ بدهيٌّ ضروريٌّ، فكيف يُعقل مع هذا تكفير القائل به؟ ومثل هذا الكلام يُظهر لنا مدى ضحالة تفكير هؤلاء وبعدهم عن الحقّ.

«ليس هذا القول معروفا عند سلف المسلمين وأئمة الدين فضلا عن الأنبياء والمرسلين»[1]،

والله الهادي.

(1) ابن تيمية: الصّفديّة 57/1.

مصادر البحث

- أبو داود سليمان: **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرنؤوط - مُحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية ط1.
- سليم الهلال: **ابن تيميّة المفترى عليه**، المكتبة الإسلاميّة - عمان الأردن، ط1.
- ابن أبي العزّ: **شرح الطّحاويّة**، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد ط1.
- ابن بزيزة: **الإسعاد في شرح الإرشاد**، تحقيق عبد الرزاق بسرور وعماد السّهيلي.
- ابن تيميّة: **الصّفديّة**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية-مصر، ط2.
- ابن تيميّة: **شرح حديث النّزول**.
- ابن تيميّة: **بيان تلبيس الجهميّة**، مؤسسة قرطبة.
- ابن تيميّة: **درء تعارض العقل والنّقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-المملكة العربية السعودية، ط2.
- ابن تيميّة: **مجموع الفتاوى**، تحقيق أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء.
- ابن تيمية: **منهاج السّنّة النّبويّة**، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط1.
- ابن تيميّة: **نقد مراتب الإجماع**، دار ابن حزم-بيروت، ط1.
- ابن حجر، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة - بيروت.
- ابن حزم: **مراتب الإجماع**، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ابن رشدٍ: **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- ابن رشدٍ: **تهافت التّهافت**، مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- ابن قيّم الجوزيّة: **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتّعليل**، المكتبة التوفيقيّة.
- أبو الحسن الأشعريّ: **استحسان الخوض في علم الكلام** (أو: الحثّ على البحث)، دار المشاريع للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
- أبو الحسن بن القطّان: **الإقناع في مسائل الإجماع**، تحقيق حسن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1.
- أبو الحسن عليّ بن عبيد الله ابن الزّاغوني: **الإيضاح في أصول الدّين**، دراسة وتحقيق عصام السّيّد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة.
- أبو الفتح الشّهرستاني: **الملل والنّحل**، مؤسسة الحلبي.

- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1.
- أبو الفرج عبد الواحد الشّيرازي: **التّبصرة في أصول الدّين**، تحقيق يوسف بن عبد الله بن محمد الصمعاني، دار المأثور.
- أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاريّ النّيسابوريّ: **الغنية في الكلام**، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، ط1.
- أبو المظفّر الإسفراييني: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب – لبنان، ط1.
- أبو المعالي الجويني: **لمع الأدلّة**، تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب – بيروت، ط2.
- أبو بكر البيهقيّ: **الأسماء والصّفات**، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي – جدة.
- أبو بكر الكلاباذي: **التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف**، دار الكتب العلمية – بيروت.
- أبو بكر بن ميمون: **شرح الإرشاد**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصريّة.
- أبو حامدٍ الغزاليّ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.
- أبو حامدٍ الغزاليّ: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة – مصر.
- أبو منصور الماتريدي: **التّوحيد**، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية – الإسكندرية.
- أبو يعلى الحنبلي: **المعتمد**، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق بيروت–لبنان.
- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكِندي: **رسائل الكِندي الفلسفيّة** القسم الأوّل، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2.
- أحمد بن حمدان: **نهاية المبتدئين**، تحقيق ناصر بن سعود بن عبد الله سلامة، مكتبة الرّشد ناشرون.
- أحمد بن حنبل: **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1.
- المطهّر بن طاهر المقدسي: **البدء والتّاريخ**، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، بور سعيد.
- إمام الحرمين: **الشّامل في أصول الدّين**، حقّقه وقدّم له علي سامي النشار – فيصل بدير عون – سهير محمد مختار، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- البابرتي: **شرح العقيدة الطّحاويّة**، ضبطه وعلّق عليه عبد السّلام بن عبد الهادي شنّار، دار البيروتي.
- البخاري: صحيح البخاري

- جمال الدّين الأفغاني: **التعليقات على شرح العقائد العضديّة**، إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية.
- سراج الدّين الأرمويّ: **لباب الأربعين**، تحقيق يوسف إدريس – بهاء الخلاية، الأصلين للدّراسات والنّشر.
- سعيد عبد اللّطيف فودة: **الأدلّة العقليّة على وجود الله بين المتكلّمين والفلاسفة**، الأصلين للدّراسات والنّشر.
- سعيد عبد اللّطيف فودة: **الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية**، دار الرازي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، عمان – الأردن، ط1.
- سلامة القضاعي العزامي: **البراهين السّاطعة في ردّ بعض البدع الشّائعة**، مطبعة السّعادة.
- سيف الدّين الآمدي: **أبكار الأفكار**، تحقيق أحمد محمد المهدي، ط2.
- شجاع الدّين هبة الله بن احمد التّركستاني: **شرح العقيدة الطّحاويّة**، حقّقها وكتب حواشيها جاد الله بسام صالح، دار النّور المبين للنّشر والتّوزيع، ط1.
- شرف الدّين عبد الله بن محمّد الفهري ابن التّلمساني: **شرح معالم أصول الدّين**، تحقيق نزار حمادي، دار الفتح للدّراسات والنّشر، ط1.
- شهاب الدّين القرافي: **شرح الأربعين في أصول الدّين**، اعتنى به نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة – تونس.
- صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان: **التّعليقات المختصرة على متن العقيدة الطّحاويّة**، دار العاصمة للنشر والتوزيع.
- صدر الدّين الشّيرازي: **الحكمة المتعالية في الأسفار الإلهية الأربعة**، دار إحياء التّراث العربي – بيروت – لبنان.
- صلاح الدّين الإدلبي: **"حديث: كان الله ولم يكن شيءٌ غيره" روايةً ودرايةً وعقيدةً.**
- عبد الغني الغنيمي الميداني: **شرح العقيدة الطّحاويّة**، حقّقه وعلّق عليه محمد مطيع الحافظ – محمد رياض المالح، دار الفكر دمشق – سورية، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان.
- عبد القاهر البغدادي: **أصول الدّين**، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية – تركيا إسطنبول.
- عبد القاهر البغدادي: **الفرق بين الفِرَق**، دارسة وتحقيق: محمّد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، مصر.
- عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن: **دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد**، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1.

- فخر الدّين الرّازي: **الأربعين في أصول الدّين**، تحقيق أحمد حجازي السّقا، مكتبة الكليات الأزهرية.
- فخر الدّين الرّازيّ: **التّفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3.
- فخر الدّين الرّازيّ: **المطالب العالية من العلم الإلهيّ**، تحقيق أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي – بيروت لبنان، ط1.
- فخر الدّين الرّازيّ: **معالم أصول الدّين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان.
- كمال الدّين أبو البركات ابن الأنباريّ: **الدّاعي إلى الإسلام في علم الكلام**، دراسة وتحقيق سيد حسين باغجوان، دار البشائر الإسلاميّة ط1.
- اللّاهيجي: **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، تحقيق أكبر سيد علي زاده، مؤسّسة الإمام الصّادق عليه السّلام، ط3.
- محمد بخيت المطيعي: **حاشية على شرح الدّردير على الخريدة البهيّة**.
- محمد بن جرير الطّبري: **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1.
- محمد بن جرير الطّبري: **تاريخ الطّبري**، دار التراث – بيروت، ط2.
- محمّد بن الطّيّب أبو بكر الباقلّاني: **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط1.
- محمّد بن صالح العثيمين: **شرح الكافية الشافية**، مؤسسة الشّيخ محمّد بن صالح العثيمين الخيريّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1.
- محمّد بن علي التّهانوي: **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت.
- محمد بن محمد النباوي ابن الأمير: **حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد**، دار الكتب العلميّة ط1.
- مسلم: صحيح مسلم
- مصطفى صبري: **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي، ط2.
- أبو سعيد عبد الرّحمن النّيسابوري المتولّي: **المغني**، تحقيق وتقديم ماري برنان، ملحق حوليّات إسلاميّة – القاهرة 1986.

- محمّد سعيد رمضان البوطي: **السّلفيّة مرحلةٌ زمنيّةٌ مباركةٌ لا مذهبٌ إسلاميٌّ**، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، ط14 - 1431 - 2010.

المراجع الأجنبيّة

- Harry Lesser: The Kalam Argument for the Existence of God, **JUST THE ARGUMENTS** 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy, 2011 Blackwell Publishing.
- J. M. E. McTaggart: **The nature of existence**, Volume 2, Cambridge 1927.
- J.L. Mackie: **The Miracle of Theism**, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- **Oxford Studies in Metaphysics**, Volume 2.
- R.G. Swinburne: **The Beginning of the Universe**, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 40 (1966),
- Richard Sorabji: **Time**, **Creation and the Continuum_ Theories in Antiquity and the Early Middle Ages**, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 40 (1966).
- William Lane Craig: **Reasonable Faith**, Christian Truth and Apologetics, 3rd ed.
- William Lane Craig: **The Kalam Cosmological Argument**, Library of philosophy and religion, General Editor: John Hick.

فهرس الكتاب